

**Die Gemeinde und ihr Verhältnis zur Welt nach dem
Johannesevangelium: Eine exegetische Studie zur narrativen
Ekklesiologie im Johannesevangelium** (The church in its relation-
ship to the world according to the Gospel of John: An exegetical study
on the narrative ecclesiology in the Gospel of John)

by

JAKOB LANKET

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

NEW TESTAMENT

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF CHRISTOPH STENSCHKE

FEBRUARY 2018

INHALTSVERZEICHNIS

ZUSAMMENFASSUNG	V
WIDMUNG	VI
1 EINLEITUNG	1
2 FORSCHUNGSTREND, -ÜBERBLICK UND -METHODIK	5
2.1 Forschungstrend und -überblick	5
2.2 Die Hypothese von der „johanneischen Gemeinde“ in der gegenwärtigen Wissenschaft – ihr Aufstieg und Rückgang	9
2.2.1 Zunehmende Popularität und Etablierung der Hypothese von der „johanneischen Gemeinde“	9
2.2.2 Abnehmende Überzeugungskraft und Infragestellung der Hypothese von der „johanneischen Gemeinde“	12
2.2.3 Schlussfolgerung zur Anwendung der Hypothese der johanneischen Gemeinde in der vorliegenden Arbeit	16
2.3 Methodologische Entscheidung: Intratextuell und intertextuell und theologisch-ekklesiologisch	18
2.3.1 Intratextuelle Interpretation	19
2.3.2 Intertextuelle Interpretation	27
2.3.3 Theologisch-ekklesiologische Interpretation	29
3 BEGRIFFSKLÄRUNG	31
3.1 Zur ekklesiologischen Terminologie	31
3.2 Zur kosmologischen Terminologie	32
4 TEXTERÖFFNUNG (JOH 1,1-18): GEMEINDE ALS GEMEINSCHAFT VON GOTTESKINDERN DURCH DEN GLAUBEN AN DEN EWIGEN UND FLEISCHGEWORDENEN LOGOS	34
4.1 Einbettung von Johannes 1,9-13 in den unmittelbaren literarischen Kontext (Joh 1,1-18)	34
4.2 Exegetische Betrachtung von Johannes 1,9-13	43

4.3 Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Gemeinde als Gemeinschaft von Glaubenden – Welt als Schöpfung sowie Objekt der Zuwendung Gottes.....	46
5 HAUPTTEIL 1 (JOH 1,19-12,50): ERKENNTNIS DES WIRKENS UND SEINS JESU ALLEIN DURCH DEN GANZHEITLICHEN UND PERSÖNLICHEN GLAUBEN AN IHN ALS DEN VOM VATER GESANDTEN SOHN.....	
5.1 Entstehung der Gemeinde als Gemeinschaft von Sehenden bzw. Hörenden, Glaubenden und Erfahrenden	52
5.2 Gemeinde als Gemeinschaft der „aus dem Geist“ Geborenen.....	62
5.3 Gemeinde als Gemeinschaft der „Die-Welt-Liebenden“	69
5.4 Exkurs: Glaube und verwandte Begriffe.....	73
5.5 Gemeinde als universale Gemeinschaft von Glaubenden und Geretteten	75
5.5.1 Bestätigung und Betonung des universalen Heilswillens und - wirkens Gottes in Jesus Christus	76
5.5.2 Erfahrung des universalen Heilswillens und -wirkens Gottes in Jesus Christus.....	81
5.6 Exkurs: Rettung durch den Glauben an Jesus Christus.....	89
5.7 Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden und Bekennenden	91
5.8 Exkurs: Glaube und Wunder-Zeichen.....	94
5.9 Glaubende und Bekennende in ihrer Konfrontation mit der Welt – eine Gegenüberstellung der beiden Geheilten von Johannes 5 und 9	99
5.9.1 Negativ-Beispiel.....	99
5.9.2 Positiv-Beispiel	104
5.10 Welt und Juden, Nichtglaubende und Sünde	108
5.11 Gemeinde als Gemeinschaft von Gerufenen und Gesammelten	113
5.12 Gemeinde als Gemeinschaft von Glaubenden bis zur letzten Konsequenz.....	121
6 HAUPTTEIL 2 (JOH 13,1-20,31): DIE VON LIEBE BESTIMMTEN, VON DER WELT BEDROHTEN, SICH ZU JESUS BEKENNENDEN UND MIT DEM HEILIGEN GEIST BESCHENKTEN GLAUBENDEN	
6.1 Gemeinde in der Innen- und Außenperspektive.....	127
6.1.1 Gemeinde der mit Jesus dauerhaft Verbundenen.....	128

6.1.2 Gemeinde der Einander-Liebenden	132
6.1.3 Die von der Welt bedrohte und mit dem Geist begabte Gemeinde	135
6.1.4 Exkurs: Der Geist in seinem Wesen und Wirken sowohl gegenüber der Gemeinde als auch der Welt	141
6.2 Gemeinde als Einheit und darin als Zeugnis an die Welt	145
6.3 Gemeinde in der Welt – nicht von der Welt	149
6.4 Christologischer Grund und Charakter der Sendung der Gemeinde.....	152
 7 TEXTABSCHLUSS (JOH 21,1-25): GEMEINDE ALS GEMEINSCHAFT MIT ZUKUNFT – DURCH DIE VON JESUS GEWIRKTE WIEDERHERSTELLUNG UND BEVOLLMÄCHTIGUNG	155
7.1 Einbettung von Joh 21,15-19 in den unmittelbaren literarischen Kontext (Joh 21,1-25).....	155
7.2 Exegetische Betrachtung von Johannes 21,15-19	157
7.3 Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Gemeinde als Gemeinschaft von Fehlbaren und Wiederhergestellten, Beauftragten und in der Welt Bedrängten	161
 8 SCHLUSSWORT	165
8.1 Zusammenfassung.....	165
8.2 Methodologische Reflexion und Ausblick.....	175
 9 AKTUALISIERUNG	180
9.1 Gemeinde: Gerufene Menschen(-welt)	181
9.2 Gemeinde: Berufene Menschen	184
9.3 Gemeinde: Geistbegabte Menschen	188
9.4 Verkündigung: Wirkungsvolles Zeugnis durch ein ausgewogenes Christus- und Gemeindebild	190
 10 BIBLIOGRAPHIE.....	193
 11 ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	204

I declare that

**DIE GEMEINDE UND IHR VERHÄLTNIS ZUR WELT NACH DEM
JOHANNESVANGELIUM: EINE EXEGETISCHE STUDIE ZUR NAR-
RATIVEN EKKLESIOLOGIE IM JOHANNESVANGELIUM**

The church in its relationship to the world according to the Gospel of John: An exegetical study on the narrative ecclesiology in the Gospel of John

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means complete references.

SIGNATURE

(Mr J Lanket)

DATE

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Forschungsarbeit geht der Frage nach, ob und wie im JohEv ein ekklesiologisches Konzept präsentiert wird. Dazu gehört auch die Wahrnehmung der Strategie, mit der das JohEv sein Konzept von Gemeinde darzustellen bzw. seinen Adressaten zu vermitteln beabsichtigt.

Der Aufbau dieser Untersuchung ist der narrativen Struktur und Charakteristik des JohEv angelehnt. Mithilfe der Zusammenstellung und Anwendung eines narrativen Analyseverfahrens wird das JohEv als literarisches Werk wahrgenommen. Dies führt zunächst zur Bestimmung des Leitthemas des JohEv: Gottes Offenbarung in dem von ihm gesandten Sohn, Jesus. Darauf aufbauend wird herausgearbeitet, wie die Reaktionen auf dieses Offenbarungsgeschehen gemäß des JohEv ausfallen. Anhand dieser Ergebnisse lässt sich feststellen, was Gemeinde und Welt wesensmäßig kennzeichnet und was ihr Verhältnis zu einander ausmacht.

Ferner zielt die Forschungsarbeit darauf ab, die gewonnenen Untersuchungsergebnisse – über ihre wissenschaftlich-theoretische Dimension hinaus – auf ihren möglichen Nutzen für die gegenwärtige Gemeindearbeit hin zu beleuchten.

SCHLÜSSELWORTE

Christologie; Dualismus; Einheit; Ekklesiologie; Exegese; Feindschaft; Finsternis; Geist Gottes; Gemeinde; Gemeindeidentität; Glaube; Glaubende; Hass; Identität; Intertextualität; Intratextualität; Kosmologie; Leben; Licht; Metaphorik; Mission; narrative Auslegung; synchroner Ansatz; Unglaube; Verhältnisbestimmung; Welt; Zuwendung

WIDMUNG

Für meine Ehefrau.

Ihr Einfühlungsvermögen und ihr bewundernswerter Einsatz, ihr Verständnis für wissenschaftliches Arbeiten und ihre motivierenden Worte haben dazu beigetragen, dass diese Arbeit überhaupt erst entstehen konnte.

Ich liebe es, dein Ehemann zu sein.

Für unsere Kinder.

Schon ihre Anwesenheit, ihre spontane Freude und ehrlich gemeinte Zuneigung gaben mir oft den Glauben, an der Arbeit weiter zu schreiben – obwohl ich selbst ihn nicht immer hatte.

Ihr seid Papas wahre Spezialkräfte.

DANKSAGUNG

Aus tiefstem Herzen danke ich meinem Supervisor Prof. Dr. Christoph Stenschke, dessen scharfsinniges Denken, Sinn für sprachliche Ästhetik und permanente Hilfsbereitschaft mich bei der Planung, Durchführung und Reflektion der Arbeit grundlegend unterstützt und bereichert haben.

Mein Dank gilt auch meinem Freund Pfarrer Markus Bender. Er hat sich immer wieder die Zeit genommen, die Arbeit sorgfältig gegenzulesen und nützliche Tipps zu Inhalt und Sprache zu geben.

Ich danke auch Arthur Rempel, der sich in zahlreichen Telefonaten und E-Mails in meine organisatorischen Fragen und Anliegen eingebracht hat.

Es gibt noch eine ganze Reihe namentlich nicht genannter Unterstützer aus Verwandtschaft, Freundschafts- und Studentenkreisen sowie Gemeinde, denen zu danken ich mich verpflichtet fühle: Eure aufrichtigen und aufbauenden Worte haben mein Herz erreicht und bedeuten mir viel.

Altensteig, Februar 2018

1 EINLEITUNG¹

(a) Gegenstand der Forschung

Das Hauptinteresse dieser Untersuchung besteht darin, mit Hilfe eines narrativen Analyseverfahrens das Verständnis der „christlichen Gemeinde“ und ihres Verhältnisses zur „Welt“ im JohEv herauszuarbeiten. Diese Untersuchung zielt darauf ab, das johanneische Verständnis vom *Wesen und Wirken* sowohl der „Gemeinde“ als auch der „Welt“ herauszuarbeiten. Daraus sollen Faktoren für Erfolge und Konflikte, Annahme und Ablehnung in der Beziehung zwischen „Gemeinde“ und „Welt“ abgeleitet werden.

Gegenstand der Interpretation ist das JohEv in seiner überlieferten kanonischen Gestalt (Joh 1,1-21,25; gemäß Nestle u.a. 2012), die dadurch als *zusammenhängend* und *poetisch literarisch* wahr- und ernstgenommen wird.² Um dieser hermeneutischen Entscheidung methodisch gerecht zu werden, konzentriert sich die vorliegende Interpretation auf die intratextuelle Ebene und auf die intertextuelle Ebene. Auf der ersten Ebene wird die narrative Struktur des JohEv auf das gewählte Thema hin analysiert. Dazu gehört, dass Erzähleinheiten, die für die Themenwahl repräsentativ sind, ausgewählt und deren literarischer Kontext sowie auffällige stilistische Phänomene und sprachliche Elemente untersucht werden. Zur zweiten Interpretationsebene zählt insbesondere, dass an thematisch relevanten Textstellen, wo sich der vierte Evangelist auf anderweitige innerbiblische Texte bezieht, die entsprechenden Bezugs- und Vergleichsgrößen ins Blickfeld gerückt werden. Am Schluss beabsichtige ich, die aus der Interpretation gewonnenen Erkenntnisse für Gemeindebau, Verkündigung und Mission zu aktualisieren.

Aus den genannten Zielsetzungen heraus ergeben sich folgende Fragen, auf die es in dieser Forschungsarbeit zu antworten gilt:

¹ Für den Nachweis von Zitaten und Literatur verwende ich die von Unisa vorgeschriebene Harvard-Methode und folge dabei den Regeln in: Christof Sauer (Hg.) 2004. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. (GBFE-Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V. 1. Auflage.

² Diese hermeneutische Entscheidung gründet insbesondere auf der frühen und breiten Bezeugung des im Kanon überlieferten JohEv (Thyen 2005:1-5; Frey 2008:757). Da die Unmöglichkeit der überlieferten Textanordnung bisher syntaktisch, semantisch und pragmatisch nicht nachgewiesen werden konnte, spricht nichts dagegen, das JohEv in seiner jetzigen Gestalt zu interpretieren (Schnelle 2010:268 und 272).

- (1) Was versteht das JohEv konkret unter „Gemeinde“ und was unter „Welt“?
- (2) Inwieweit geht das JohEv in seiner narrativen Entfaltung auf das Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt ein?
- (3) Wie geht das JohEv narrativ, stilistisch und rhetorisch vor, um das Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt zu beschreiben?
- (4) Besteht gemäß des JohEv zwischen Gemeinde und Welt ein Spannungsverhältnis, und wenn ja, wie lässt sich dieses näherbestimmen und begründen?
- (5) Welche Facetten der Verhältnisbestimmung zwischen Gemeinde und Welt nach dem JohEv sind für zeitgenössische Gemeinden und deren Verhältnis zur „Welt“ von Bedeutung?

Der Inhalt dieser Ausarbeitung lässt sich allgemein der johanneischen Ekklesiologie,³ Anthropologie und Kosmologie zuordnen. Dabei kann die johanneische Ekklesiologie jedoch nicht losgelöst von johanneischer Christologie, Pneumatologie und Eschatologie gedacht und nachvollzogen werden.

(b) Begründung der Themenwahl

Zur Themenwahl dieser Untersuchung trugen hauptsächlich die folgenden drei Faktoren bei: (1) Meine Biographie, (2) mein aktuelles Arbeitsfeld und (3) das wiederentfachte Interesse der Forschung am JohEv und insbesondere der neue Forschungstrend in der Interpretation des Johannesevangeliums.

Zu 1: Ich wuchs in einem Elternhaus auf, dessen ethische Überzeugungen maßgeblich vom christlichen Glauben und Gemeindeleben geprägt wurden. Zu meiner Erziehung gehörte es, mir von klein auf eine wichtige Regel für mein Denken, Fühlen und Handeln beizubringen: „Christlich“ oder auch „biblisch“ steht für gut und

³ Viele Jahre lang galt in der Johannesexegese die Meinung, dass es dem JohEv an einer wahrnehmbaren ekklesiologischen Konzeption fehle (Käsemann 1971:65; Bultmann 1968:443) oder darin zumindest das Thema „Kirche“ im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Schriften am stärksten zurücktrete (Roloff 1993:312ff). Dies ist vor allem dort der Fall, bemerkt Schnelle (2007:695), wo die Erwähnungen u.a. von Taufe (Joh 3,5) für literarisch sekundär gehalten werden, denn dann stelle sich die theologische Frage nach dem Konzept der johanneischen Ekklesiologie nicht mehr umfassend. Allerdings verdient dieses Urteil eine Korrektur, setzt Schnelle fort (stellvertretend für zahlreiche Untersuchungen zur johanneischen Ekklesiologie – siehe Auflistung bei Wilckens [2003:57]), denn es lässt sich etwas anderes beobachten, wenn der johanneische Grundgedanke in umfassender Weise wahr- und ernstgenommen wird: Der Verfasser des JohEv schreibt über die Menschwerdung des Gottessohnes; eben zu dieser Gestaltwerdung des Göttlichen gehört nach johanneischer Überzeugung letztlich auch die Gemeinde (Schnelle 2007:695). Es bleibt jedoch zu diskutieren, ob es angemessener wäre von einer „narrativen Ekklesiologie“ statt von einer argumentativ entfalteten Gemeindetheorie zu sprechen.

erstrebenswert, hingegen steht „weltlich“ für schlecht, gefährlich und nicht nachahmenswert. Wer diese Regel befolgt, so wurde mir erklärt, dessen Leben könne und werde gelingen. Noch als junger Erwachsener strebte ich danach, meine täglichen Entscheidungen nach diesem Prinzip zu fällen. In den folgenden Jahren stellte ich fest, dass sich in mir allmählich eine tiefe Ablehnung gegenüber „weltlichen“ Mitmenschen festsetzte, da sie für mich eine akute Gefahr für das Gelingen meines Lebens verkörperten. Mit dieser Einstellung begann ich schließlich mit dem Studium der Theologie. Schon bald merkte ich, wie mein Denken mit dem Denken der neutestamentlichen Autoren und insbesondere des vierten Evangelisten kollidierte. Im Studium des JohEv stieß ich auf die ausdrückliche Aussage, dass sich Gott der Welt liebevoll zugewandt und dies mit der Sendung seines Sohnes bewiesen hat (Joh 3,16). Diese Textstelle erschütterte meine ablehnende und abwertende Einstellung gegenüber der „Welt“. Mir wurde klar, dass meine innere Haltung in diesem Punkt gar nicht „biblisch“ war. So wuchs in mir der Wunsch, dieses Thema mit wissenschaftlichem Tiefgang zu ergründen. Aus einem Wunsch wurde ein Forschungsvorhaben, durch das ich zunächst für mich persönlich mehr Klarheit über die Vorstellung von Gemeinde und ihrer Beziehung zur Welt im JohEv erhoffe.

Zu 2: Mit meiner Tätigkeit als Jugendpastor in einer örtlichen Gemeinde übernehme ich Verantwortung für die Prägung junger Menschen. Daher wird vor allem seitens ihrer Eltern von mir erwartet, dass ich „biblische Inhalte“ so zuverlässig wie nur möglich an ihre Kinder weitergebe. Bereits in der Anfangsphase meiner Jugendarbeit fiel mir auf, dass die Frage, nach deren Antwort ich seit geraumer Zeit suchte, auch Thema vieler junger Christen⁴ war: Wie kann ich meinen christlichen Überzeugungen in dieser Welt treu bleiben, ohne mich von „der Welt“ zu isolieren? Gerade in der aktuellen Situation, in der die Übergänge zwischen Gemeinde und Welt fließend geworden sind (Haacker 2010:110), erscheint die Klärung dieser Fragestellung äußerst herausfordernd. Von daher gibt es neben meinem persönlichen Interesse einen weiteren Forschungsgrund, der diesem Forschungsprojekt von meinem kirchlichen Aufgabenbereich her Dringlichkeit verleiht.

Zu 3: Ausschlaggebend für die vorliegende Forschungsarbeit war letztlich das Zusammenkommen der beiden genannten Faktoren mit einem dritten Faktor: Das

⁴ Die feminine Form (Christinnen usw.) ist in der maskulinen Form stets inbegriffen.

große Interesse der Forschung am JohEv⁵ und insbesondere die Trendwende in den Analyseverfahren dieser Lektüre (Frey 2008:743; Schnelle 2010:265-266). Seitdem mich das Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt im JohEv beschäftigt, frage ich mich, ob und inwieweit die Interpretation des JohEv als eine in sich geschlossene Textwelt für die Erarbeitung der besagten Thematik bereichernd wäre. Durch die methodische Wende in der Johannesforschung hin zur literaturwissenschaftlichen Auslegung – und damit zur Wirkung des JohEv in seiner Endtextgestalt (Frey 2008:757) – bot sich meinem Forschungsvorhaben eine passende Gelegenheit an (Näheres dazu bei Beutler 2012:233).⁶

Zusammengenommen führte das Zusammenwirken von Wichtigkeit, Dringlichkeit und Gelegenheit zur Realisierung dieses Forschungsvorhabens.

⁵ Und das, hält Frey (2010:440-451) fest, trotz all der Kritik am JohEv, wie etwa, dass es ein naiver, weltfremder Dokerismus, eine massiv veränderte Form der Selbstverkündigung Christi oder eine antijüdische Polemik sei.

⁶ Laut Frey und Poplutz (2012:1-8) lässt sich die derzeitige Auslegung des JohEv somit grob gefasst in fünf Kategorien gliedern, die – teilweise in verschiedener Weise miteinander kombiniert – in der gegenwärtigen Auslegung angewandt werden: Das (1) *theologische*, (2) *historisierende*, (3) *literarkritische*, (4) *zeitgeschichtliche* und *synchrone* Lektüremodell. Eine umfassende Übersicht über die zeitgenössischen Methoden der Bibelauslegung insgesamt liegt vor bei Oeming (2010).

2 FORSCHUNGSTREND, -ÜBERBLICK UND -METHODIK

Meine Entscheidung für die gewählte Forschungsmethodik hängt mit *Grundeinsichten* der aktuellen Johannesforschung zusammen. Infolgedessen wird im ersten Schritt dieses Kapitels über den gegenwärtigen Forschungsstand in der Johannesexegese informiert. Damit einhergehend soll der Überblick über die aktuelle Forschungslage zum gewählten Thema aufgezeigt werden. Anschließend werden daraus Schlüsse für die Methodik dieser Untersuchung gezogen.

2.1 Forschungstrend und -überblick

Bis in die 1970er Jahre hinein hatte die Johannesinterpretation R. Bultmanns und seine historischen, literarischen sowie theologischen Urteile einen großen Einfluss auf die Forschung (Schnelle 2010:265-266). Doch seit etwa drei Jahrzehnten lässt sich eine *Neuorientierung* in der Erforschung des JohEv feststellen, die alle zentralen Bereiche der Johannesexegese betrifft, das heißt die methodische Voraussetzungen und damit einhergehend theologische Zentralfragen (Schnelle 2010:266). Diese Trendwende geht auf die Wirkung der synchronen Interpretation zurück, die v.a. in den folgenden Arbeiten erkennbar ist (Zusammenstellung teilweise in Anlehnung an Frey (2008:743-744) und Schnelle (2010:270-284): (1) R. Brown bzw. F. J. Moloney (1993, 1996, 1998, 2003); (2) das große – immer noch renommierte – Kommentarwerk von R. Schnackenburg (1965-1984); (3) U. Busse (2002); (4) A. J. Köstenberger (2004, 2009, 2013); (5) L. Schenke (1992); (6) U. Schnelle (2009); (7) K. Wengst (2000-2001); (8) C. S. Keener (2012); (9) U. Wilckens (2000); (10) M. Theobald (2009); (11) J. Beutler (2015); (12) H. Thyen (2005);⁷ (13) J. Frey/U. Poplutz (2012).

Worüber sich diese Exegeten im Einzelnen einig sind, das zeigt der nachfolgende Überblick:

⁷ Gemäß Frey (2008:751) und Schnelle (2010:270) vertritt Thyen im deutschen Sprachraum am stärksten die methodologische Wende der letzten 20 Jahre; hinter Thyens Auslegung des JohEv, die eine scharfsichtige Wahrnehmung innertextueller Bezüge kennzeichnet, dürfe keine künftige Exegese zurückfallen, setzt Frey fort (2008:752).

(a) Verstärkte Skepsis gegenüber den Vermutungen zur Entstehungsgeschichte des JohEv: Für die genannten Ausleger (und die Mehrheit der Johannesforscher) haben R. Bultmanns selbstsichere Hypothesen von literarischen Quellen, mit denen er in der Tradition einer stark literarkritisch orientierten Exegese steht (betrieben von H. H. Wendt, J. Wellhausen und E. Schwartz), an *Plausibilität* eingebüßt (v.a. die Thesen von den literarischen Quellen wie Logoshymnus,⁸ Zeichen- und Offenbarungsquelle,⁹ Passionsbericht). Einer der bedeutsamsten Gründe für diese Feststellung liegt darin, dass externe Belege für die Existenz dieser Quellen (in der vorausgesetzten Form) fehlen (Frey 2008:747-750; Schnelle 2010:266). In anderen Worten: Wenn es nicht bewiesen werden kann, dass es solche Quellen wirklich gab, die der vierte Evangelist verarbeitet haben soll, wie lässt sich dann rekonstruieren, wie das johanneische Werk ursprünglich ausgesehen haben soll – geschweige denn in unterschiedlichen Textstadien (Frey 2008:747-748). Das bedeutet: Selbst wenn es gelingen sollte, einen „glatten“ Text zu (re)konstruieren (bspw. indem erläuternde Abschnitte literarkritisch als sekundär bezeichnet werden), würde es noch längst kein Beleg dafür sein, dass dieser Text vom Autor so beabsichtigt war oder er tatsächlich einmal in dieser Gestalt existierte. Dies wiederum führte zu der Erkenntnis, dass sich der literarische Stoff letztlich jeweils nach den für gültig erklärten Kriterien immer wieder neu ordnen lässt, d.h. für die Bestimmung einzelner Texte als „deuterojohanneisch“ waren meist sachliche Vorentscheidungen bzw. Werturteile ausschlaggebend (Frey 2008:749 und 754).

(2) Trendwende zur Textwelt bzw. synchronen Interpretation des JohEv: Im Blick auf die oben geschilderte Einsicht gewann der methodische Grundsatz an Bedeutung: Eine neue Textanordnung ist nur dann gerechtfertigt, wenn die Unmöglichkeit der überlieferten Textfolge auf den Ebenen der *Syntax*, *Semantik* und *Pragmatik* bewiesen wird. Weil dieser Nachweis für das JohEv (in den meisten Bereichen) bisher ausblieb, ist es angemessen, wenn Exegeten das JohEv zunächst in seiner Jetztgestalt wahrnehmen und entsprechend erklären (Schnelle 2010:268). Für die oben genannten Kom-

⁸ Welche Worttraditionen identifiziert werden können, dazu Näheres bei Theobald (2002).

⁹ Gründliche Kritik dazu bei van Belle (1994).

mentatoren (und die deutliche Mehrzahl der neueren Kommentare) stellt der kanonisch überlieferte Text des JohEv ein anspruchsvolles Werk dar, für dessen Verständnis es die zahlreichen inneren literarischen und theologischen Verbindungen herauszuarbeiten gilt (Schnelle 2010:303). Das bedeutet, dass Auslegungen, die den Gesamttext als narrative Einheit in den Blick nehmen, die Spannungen, irritierenden Textelemente oder (vermeintlichen) Widersprüche nicht sofort auf unterschiedliche literarische Schichten verteilen oder als Hinweis auf ungeschickte Redaktion werten (Frey & Poplutz 2012:12).¹⁰ Vielmehr gelten in der Logik der innertextlichen Wahrnehmung abrupte Übergänge, unvorbereitete Zeitangaben, Symbolbegriffe, Zitate, Traditionen, Ironie, Vor- bzw. Rückverweise oder Perspektivwechsel – aus narratologischer Sicht – zunächst als Indizien für *aktivierende bzw. steuernde Elemente* des Lesevorgangs (Schnelle 2010:270 und 287).¹¹ Eben auf diese Weise entsteht eine Kommunikationsstruktur zwischen dem Autor bzw. seinem Text und den (Erst-)Lesern bzw. Hörern (Schnelle 2010:269).

Von der Themenwahl her betritt diese Untersuchung kein Neuland, von ihrem Forschungsweg her allerdings schon. Wie aus der aktuellen Lage der Johannesforschung ersichtlich ist, nimmt die Mehrzahl der neueren Johannesstudien das JohEv als ein in sich (überwiegend) stimmiges sprachliches Gebilde ernst, bei dem alles miteinander kommuniziert (Intratextualität). Eben von dieser hermeneutischen und methodischen Grundentscheidung her liegt eine Erarbeitung des gewählten Themas nicht vor (Schnelle 2010:300).

Was sich jedoch finden lässt, sind Lektüren, die zur gründlichen Wahrnehmung der innertextlichen Bezüge im JohEv führen, wie die von R. A. Culpepper (1983)¹², U. Schnelle (2009), H. Thyen (2005), U. Wilckens (2000, 2003)¹³, K. Wengst (2000, 2001), A. J. Köstenberger (2004, 2009), C. S. Keener (2012), R. Schnacken-

¹⁰ Näheres zum Einfluss der Entwicklungen in der neueren Geschichtswissenschaft auf die Exegese in Frey und Poplutz (2012: 8-9).

¹¹ Mit dieser Textwahrnehmung kommt die heutige Interpretation der Erschließung des Textes durch die ersten Leser bzw. Hörer deutlich näher als die literarkritische Analyse, da sie das Zusammenspiel der Gestaltungselemente als Herausforderung an die ersten (und nachfolgenden) Rezipienten versteht (Frey & Poplutz 2012:12).

¹² Wegweisend für die narrative *Eigengesetzlichkeit*.

¹³ Allerdings fällt insb. bei der letztgenannten Lektüre die Konzentration nahezu ausschließlich auf die Abschiedsreden auf. Wie unter 2.2 erklärt wird, steuert das JohEv aber doch mehr zum Forschungsthema bei.

burg (1965-1984)¹⁴, M. Theobald (2009)¹⁵ und J. Beutler (2015). Vor allem Thyens Kommentar kennzeichnet eine auffallend scharfsichtige Beobachtung der johanneischen Erzählabschnitte. Deshalb dürften künftige Auslegungen nicht hinter diese Auslegung zurückfallen, bestätigt Frey (2008:752) deren grundlegenden Beitrag für die Johannesexegese.

Eine Monographie, die mit diesem Thema immer wieder in Zusammenhang gebracht wird, ist die von Takashi Onuki im Jahre 1984 vorgelegte Untersuchung zur Gemeinde und Welt im Johannesevangelium (Onuki 1984). Obwohl sich diese Studie (lediglich) auf Johannes 15-17 konzentriert, befasst sie sich ausführlich mit den religionsgeschichtlichen Problemen des *johanneischen Dualismus*, mit seiner Eigenart sowie mit seiner Bedeutung für die Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie. Darum wird diese Untersuchung ein wichtiger Gesprächspartner für meine Arbeit sein. In diesem Zusammenhang sind ebenfalls die Arbeiten von Schnelle (1991:37-50), Bull (1992) und Dietzfelbinger (1997) zu würdigen, die vor allem in Bezug auf die Abschiedsreden und das Abschiedsgebet Jesu themenrelevante Anknüpfungspunkte bieten.

Ebenso lassen sich Studienbeiträge zur erzählerischen Gestalt und zur Theologie, Christologie sowie Ekklesiologie des vierten Evangeliums finden. An dieser Stelle sei vor allem der Sammelband von J. Frey und U. Poplutz (Hg.) genannt (Frey & Poplutz 2012), worin wesentliche und aktuelle Themen der Johannesforschung erörtert werden (wie bspw. „Die Pharisäer als literarische Figurengruppe im Johannesevangelium“ oder „Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11“¹⁶). Hierzu sind ebenfalls erwähnenswert die Studien von K. Huber und B. Repschinski (2008), M. Theobald (2010) sowie J. Beutler (2012).

¹⁴ Das große – immer noch wichtige – Kommentarwerk.

¹⁵ Wobei M. Theobald zu den Vertretern der gemäßigten, neueren Literarkritik zählt.

¹⁶ Im großen Interesse der narrativen Ethik an Identifikationsmöglichkeiten, Handlungsidealen und Lebensorientierungen wird sie zum Teil der narrativen Ekklesiologie.

2.2 Die Hypothese von der „johanneischen Gemeinde“ in der gegenwärtigen Wissenschaft – ihr Aufstieg und Rückgang

Im direkten Zusammenhang mit der oben dargelegten Frage nach der Entstehungsgeschichte bzw. der Verfasserschaft des JohEv (vgl. S. 6) steht die Hypothese von der johanneischen Gemeinde. Dieser Hypothese wird seit etwa einem halben Jahrhundert bei der Interpretation des JohEv eine große Bedeutung beigemessen. Diese Interpretationsweise geht davon aus, dass hinter dem Text des JohEv eine ganz bestimmte Gemeinde (auch Schule oder Kreis genannt) steht und sich somit anhand der Texte des JohEv ein detailliertes „Gemeinde-Portrait“ rekonstruieren lässt.

Es stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Hypothese von der johanneischen Gemeinde in der gegenwärtigen Johannes-Forschung nach wie vor breite Zustimmung findet und infolgedessen auch in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt und angewandt werden sollte. Nachfolgend wird zunächst dargestellt, wie es zur Popularität sowie Etablierung dieses Auslegungsmodells kommt. Im Anschluss daran erfolgt eine Betrachtung von Studien, die diese Interpretationsweise hinterfragen und so ihre breite Akzeptanz in der johanneischen Forschung verringern oder gar nachhaltig schwächen könnten.

2.2.1 Zunehmende Popularität und Etablierung der Hypothese von der „johanneischen Gemeinde“

Die Popularität und Etablierung der Hypothese von der johanneischen Gemeinde, die bis in die heutige Zeit hinein unter den Exegeten des JohEv eine derart dominante Stellung hat, geht auf eine ganze Reihe von Forschungsarbeiten zurück. Eine kurzgehaltene Übersicht zum Aufstieg und zu den Hauptmerkmalen dieses Modells lässt sich wie folgt darstellen:

Von dem Wissenschaftler Louis Martyn kommt eines der ersten großen und prägenden Werke für dieses Modell: *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968). Dabei nutzt er hauptsächlich eine formkritische Herangehensweise, um mehr über die *tatsächlichen Umstände* herauszufinden (sog. „Sitz im Leben“), unter denen das JohEv geschrieben wurde (Martyn 1968:xviii). In diesem Prozess der Rekonstruktion bezieht Martyn viele der Ereignisse aus dem JohEv nicht auf das Leben von Jesus, sondern auf die Geschehnisse im Leben der johanneischen Ge-

meinde.¹⁷ Letztlich kommt er zu dem Schluss, dass das JohEv eine Situation um etwa 85 n. Chr. reflektiert, in der es einen Bruch zwischen der Synagoge und der johanneischen Gemeinde (i.A. an den griech. Terminus ἀποσυνάγωγος – Joh 9,22; 12,42; 16,2) gegeben haben muss (Martyn 1968:31-41).

Für Alan Culpepper, der 1975 seine Doktorarbeit zu dieser Hypothese veröffentlicht, ist die mit den johanneischen Texten in Verbindung gebrachte Gruppe genau genommen eine *Schule*. Dabei sind die Mitglieder der johanneischen Schule Nachfolger des „geliebten Jüngers“. Dieser ist allerdings nicht der Apostel Johannes, sondern eine Person, die eine bedeutende Rolle im Leben der johanneischen Gemeinde spielt (Culpepper 1975:265).

Die These von Oscar Cullmann, die er 1975 in seinem Lebenswerk zum JohEv präsentiert, beinhaltet, dass Jesus eine bestimmte Lehre an eine geschlossene Gruppe von Nachfolgern (allerdings nicht „die Zwölf“) weitergibt. Diese Gruppe setzt sich weitestgehend aus den Anhängern von Johannes dem Täufer zusammen (Cullmann 1975:90). Die charakteristischen Überlieferungen dieser Gruppe, deren Ideen sich in den verschiedenen johanneischen Schriften wiederfinden, werden durch einen *johanneischen Kreis* weitergetragen. Dabei existiere dieser Kreis zwar getrennt, aber nicht in Feindschaft zu der allgemeinen frühen Christenheit (:59).

In besonderer Weise erklärt Raymond E. Brown in seinen umfangreichen und einflussreichen Arbeiten das Modell von der johanneischen Gemeinde zum *Schlüssel* für das Verständnis des JohEv. Er untersucht die Beziehung der johanneischen Gemeinde zu anderen Gruppen im Judentum wie auch Christentum. Dabei stellt er die Behauptung auf, dass der „geliebte Jünger“, der nicht mit dem Apostel Johannes identifiziert wird, die johanneische Christenheit vertritt (Brown 1979:84) und im Gegensatz zu anderen Formen der gängigen Christenheit steht, die wiederum insbesondere durch den Apostel Petrus repräsentiert wird (:81).

Auf den deutschsprachigen Raum nehmen die Arbeiten von Klaus Wengst einen besonderen Einfluss. Seine These ähnelt stark der von Martyn, da sie auch eine Betonung der Synagogausschluss-Passagen enthält. Jedoch vertritt er die Ansicht, die johanneische Gemeinde bestehe aus *kleinen, zerstreuten Gruppen* und setze sich überwiegend aus jüdischen Mitgliedern zusammen (Wengst 1981:77-93). Letztlich

¹⁷ Hierbei beschreibt Martyn das JohEv als ein Drama, das sich auf einer „Zwei-Ebenen-Bühne“ abspielt: Auf der einen Bühne finden die Ereignisse im Dienst Jesu und auf der anderen die Ereignisse im Leben der johanneischen Gemeinde statt (Martyn 1968:17).

führe aber die wachsende Ablehnung der johanneischen Gemeinde durch das pharisäische Judentum (etwa 80 bis 90 n. Chr.) zur ihrer Abgrenzung und Verfolgung. Genau in dieser Situation, so Wengst, wird das JohEv geschrieben, um diese Gruppen darin zu bekräftigen, einem höheren christologischen Verständnis von Jesus treu zu bleiben (1981:97).

In den bisher genannten Arbeiten wird die johanneische Gruppierung als Gemeinde, Schule oder Kreis präsentiert, die zwar eigene theologische Ansichten hat und vom restlichen zeitgenössischen Christentum abgegrenzt existiert, aber dennoch keine sektiererischen Indikatoren aufweist. Im Gegensatz dazu spricht Wayne Meeks in seinem Aufsatz von der johanneischen Gemeinde als eine Gruppe von Gläubigen mit sektiererischen Eigenschaften. Er versteht das JohEv als ein Buch, das für eine kleine sowie isolierte Gruppe mit *exklusiven Ansichten* bestimmt ist (Meeks 1972:44-72). Dieses Konzept von einer sektiererischen Gemeinde regte schließlich zu einer Reihe von Arbeiten mit großem soziologischen Interesse an (Lamb 2014:12 Anm. 46).

Zusammengenommen lässt sich festhalten, dass die Hypothese von der johanneischen Gemeinde seit den 1960er Jahren eine weite Akzeptanz erfährt¹⁸ und viele wissenschaftliche Arbeiten hervorruft. Die wesentlichen Faktoren für die Entstehung und die Etablierung dieser Hypothese sind untrennbar verbunden mit der wachsenden *historisch-kritischen Forschung* und infolgedessen mit der Verschiebung von der Rekonstruktion des Lebens Jesu hin zum sozialen Umfeld während der Abfassungszeit des JohEv.¹⁹ Ebenfalls kommt es in dieser Zeit zur Verlagerung der wissenschaftlichen Diskussion vom Verfasser hin zum möglichen historischen Kontext²⁰. Als Erklärung für diese Veränderungen werden vor allem die stilistischen, sprachlichen und inhaltlichen Differenzen zu den synoptischen Evangelien angegeben. Darüber hinaus dient diese Hypothese als Rechtfertigung für die Übereinstimmungen und Unterschiede innerhalb der verschiedenen johanneischen Schriften, welche somit den verschiedenen Mitgliedern der johanneischen Schule

¹⁸ Viele Forscher verwenden den Ausdruck „johanneische Gemeinde“, ohne diesen näher zu erklären (Lamb 2014:13). Dieser selbstverständliche Gebrauch weist auf den starken Einfluss dieser Hypothese hin.

¹⁹ Diesen Punkt betont Kysar, der schreibt: „The hypothesis of such a community is deeply embedded in the modern historical critical method of biblical studies and would never have arisen had it not been for the character of that method.“ (Kysar 2005a:67)

²⁰ Culpepper benennt den Einfluss von Bultmanns Kommentaren als ausschlaggebend für diese Verlagerung der Betonung (Culpepper 1994:297).

zugerechnet werden (Lamb 2014:13). Zudem wird diese Annahme von der Existenz einer johanneischen Gemeinde als Lösung für die textuellen „Brüche“ gesehen, wodurch das JohEv als Produkt eines komplexen Redaktionsprozesses verstanden wird, in dem sich verschiedene Aspekte aus der Geschichte der johanneischen Gemeinde zeigen.²¹ Außerdem trägt die Feststellung von Parallelen zwischen der johanneischen Gemeinde und der zur Qumran-Gemeinde zur Bestätigung und Entwicklung dieses Modells bei (Kysar 2005a:69).

2.2.2 Abnehmende Überzeugungskraft und Infragestellung der Hypothese von der „johanneischen Gemeinde“

Seit den 1980er Jahren betrachten zahlreiche Wissenschaftler das Modell von der johanneischen Gemeinde und damit auch seine hohe Stellung innerhalb der Johannesforschung kritisch. Nachfolgend werden in gebündelter Form einige dieser Einwände und ihre Vertreter vorgestellt:

Eine Gruppe von Wissenschaftlern, die eine kritische Haltung gegenüber der Hypothese einnimmt, tut dies, um die traditionelle *apostolische Verfasserschaft* des JohEv zu verteidigen. So bringt Leon Morris Argumente gegen die Vorstellung einer vom Apostel Johannes gegründeten Schule. Er betitelt beispielsweise eine sehr große Schwäche dieser Sichtweise als „das Verschwinden des Helden“ (Morris 1995:21) und bringt damit auf den Punkt, dass es sinnlos erscheint, wenn eine Gemeinde, die ihr gesamtes christliches Gedankengut diesem Johannes verdankt, im Evangelium Petrus, Andreas und die anderen erwähnt, jedoch in keiner Weise den Namen ihres Helden nennt (:22). Daneben liefert Donald Carson Gründe gegen die theoretischen Gesellschaftsmodelle im Allgemeinen sowie die „johanneische Schule“ von Culpepper im Besonderen. Carson kritisiert beispielsweise, dass Culpepper keinerlei Kriterien anbietet, um diese besondere johanneische Schule von einer normalen christlichen Gruppierung, welche die Schriften des Evangelisten schätzt und weiterempfiehlt, zu differenzieren (Carson 1991:81). Außerdem spräche das „wir“ in Joh 21:24 keineswegs unmissverständlich von einer Schule von Autoren.

²¹ Eduard Schwartz beschreibt die vermeintlichen Brüche und Inkonsistenzen als erster mit dem Begriff „Aporien“ in einer Serie von vier Artikeln, die in dem Sammelwerk „Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen“ in den Jahren 1907-8 veröffentlicht wurden (Köstenberger 2009:145-146). Die Entdeckung solcher Aporien wurde zum wichtigsten Werkzeug in der historisch-kritischen Rekonstruktionsarbeit. Ein Beispiel dafür ist Joh 14,31: Dem Befehl Jesu an seine Jünger Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐνταῦθα („Steht auf, lasst uns von hier weggehen!“) folgt noch weiteres Redematerial Jesu (Köstenberger 2009:148).

Es könnten auch genauso zeugnisablegende Älteste gewesen sein (:81). Überdies führt Köstenberger einige Belege für den Aufstieg und den Rückgang dieses Modells an und setzt sich letztendlich für die apostolische Autorenschaft des JohEv und der Briefe ein (Köstenberger 2009:51-93).

Andere Wissenschaftler wiederum distanzieren sich von diversen Gesellschaftsrekonstruktionen, indem sie das *individuelle Genie* (wenn auch nicht unbedingt den Apostel Johannes) hinter der Komposition des JohEv sehen und betonen. So positioniert sich Martin Hengel sehr kritisch gegenüber den verschiedenen Versuchen, eine johanneische Gemeinde rekonstruieren zu wollen, da keine genauen Kenntnisse über die reale Geschichte einer solchen Gemeinde existieren (Hengel 1993:250):

Keine dieser Behauptungen über mehrere rekonstruierbare Quellen und Redaktionsschichten kann das Rätsel des 4. Evangeliums lösen, dies gilt erst recht von den auf diesen literarkritischen Hypothesen aufgebauten, allzu zahlreichen und divergierenden Versuchen, die ‚Geschichte der johanneischen Gemeinde‘ zu rekonstruieren. Sie sind alle zum Scheitern verurteilt, weil wir von einer wirklichen *Geschichte*, die gar nach Palästina zurückreicht, nichts wissen und weil bloße, völlig unbeweisbare Vermutungen müßig sind. Wenn wir nicht einmal mehr in der Lage sein sollen, eine ‚Geschichte Jesu‘ zu rekonstruieren, wie wollen wir uns erlauben, dies bei der uns weitgehend unbekannten ‚johanneischen Gemeinde‘ zu tun?

Selbst wenn die Gründung einer Schule auf den Autor des JohEv zurückzuführen wäre, so ist nur er selbst als herausragender Theologe derjenige, der für die Verfassung vom JohEv verantwortlich ist (Hengel 1993:2). Ähnlich sieht es Thomas Brodie, der in der modernen Johannesforschung das Fehlen eines wichtigen Faktors bemängelt, nämlich der Kreativität des Evangelisten (Brodie 1993:149). Der mögliche Grund für diese Lücke, bemerkt Brodie, könnte darin liegen, dass in der modernen Forschung die Historizität (inkl. der Frage nach dem sozialen Kontext und der Redaktion) mehr betont wird als die Theologie (:149).

Ein Wissenschaftler, der die Trends in der johanneischen Forschung über Jahre hinweg äußerst gründlich beobachtet, ist Robert Kysar. Seine eigene Sichtweise auf das Konstrukt der johanneischen Gemeinde verändert sich massiv während der letzten Jahrzehnte: Zunächst ist die johanneische Gemeinde für ihn eine „christliche Schule“, die eine spezifische Randgruppe des Judentums darstellt sowie eine einzigartige – mit der synoptischen Tradition verwandte - Theologie entwickelt und sich mitten im Streit mit der Synagoge befindet (Kysar 1977:366); doch schließlich kommt er zu der – durch literarische Methoden gewonnenen – Erkenntnis, dass das

Ausmaß der Spekulationen, die durch die Rekonstruktion der johanneischen Gemeinde und der vermeintlichen schriftlichen Quellen hinter dem JohEv hervorgehen, unverhältnismäßig groß ist und dass solch abstrakte und spekulative Konstruktionen irrelevant und letztlich nutzlos sind (Kysar 2005b:244). Kysar sieht viele Felder des historisch-kritischen Vorgehens in der Gefahr stehen, in voreingenommener Art Geschichte zu schreiben und dadurch letztlich der Vergangenheit eine ideologische bzw. fiktive Geschichte aufzuzwingen (Kysar 2005a:74).

Auch Hartwig Thyen ist ein Wissenschaftler mit einer langen und angesehenen Laufbahn in der johanneischen Forschung, der ebenfalls im Laufe der Zeit seine Sicht auf das Modell der johanneischen Gemeinde weiterentwickelt: Er distanziert sich immer weiter vom Gebrauch der traditionellen historisch-kritischen Herangehensweise seiner früheren Arbeiten und wendet sich immer mehr der *literarischen Lesart* des JohEv zu, in der er die Rolle des JohEv gegenüber den synoptischen Evangelien akzentuiert (Lamb 2014:18). Infolgedessen nimmt er sich in seinem Kommentar zum JohEv nicht einmal mehr die Zeit für gesellschaftliche Rekonstruktionen (Thyen 2005:3):

Allen Quellen- und Redaktionstheorien gegenüber, in die ich, wie die Folge meiner *Studien zum Corpus Iohanneum* zeigen mag, einst selbst intensiv verwickelt war, ist meine Skepsis im Laufe der letzten fünf Jahrzehnte ebenso ständig gewachsen wie dem Bild von einer spezifisch „johanneischen Gemeinde“ gegenüber, die vermeintlich vom Rest des Urchristentum isoliert und mit einer nur Insidern verständlichen Sondersprache ausgestattet als weltloser Konventikel irgendwo am Rande des Urchristentum existiert haben soll.

Einen weiteren Aspekt, der am verbreiteten Konstrukt nachhaltig rüttelt, liefert Richard Bauckham. Gemäß seiner Arbeiten könnte es eine johanneische Gemeinde gegeben haben. Diese würde in Joh 21,23 zum Vorschein kommen und möglicherweise das JohEv zu einem Ganzen zusammenstellen. Jedoch will das Evangelium selbst ausdrücklich eine Erzählung über Jesu Lehre und Leben sein (Bauckham 2001:111). Insofern ist das JohEv eine Erzählung über Jesus *für alle christlichen Gemeinden* (Bauckham 2001:103). Es mag zwar eine johanneische Gemeinde gegeben haben, allerdings ist diese keineswegs von hermeneutischer Bedeutung. Die Exegeten des JohEv sind somit nicht dazu verpflichtet, zuerst die spezifischen Umstände einer bestimmten Leserschaft zu rekonstruieren, um das JohEv deuten zu können (Bauckham 2010:69).

Zu der vielleicht schärfsten Kritik an der Hypothese gehört die Sichtweise von Edward Klink. Er geht davon aus, dass es keine lokale heterogene Leserschaft hinter dem JohEv gibt. Vielmehr zielt das JohEv, auf eine *große frühchristliche Leserschaft* (Klink 2007:157, 255). In besonderer Weise kritisiert er die Natur der Gesellschaftsmodellierung als gefährlichen Zirkelschluss, da kein externes Material gegeben ist (:47). Er selbst zieht es vor, sich durch die Anwendung narrativer Theorien auf die Suche nach dem impliziten Leser zu begeben. Dabei stellt er letzten Endes fest, dass es mehrere implizite Leser bzw. eine allgemeine Leserschaft geben muss. Das JohEv kann nicht auf eine individuelle Gemeinde bzw. ein von der frühen Christenheit isoliertes Netzwerk von Gemeinden abzielen, da das allgemeine Ziel des Evangeliums evangelistisch (und weniger polemisch) ist und ein weites bzw. undefiniertes Publikum anvisiert (:238).

Des Weiteren stellt sich die jüdische Wissenschaftlerin Adele Reinhartz in einer Reihe von Aufsätzen gegen Martyns und Browns Konstrukt von einer johanneischen Gemeinde. Sie lehnt die Theorie des Synagogenausschlusses ab, weil die Geschichte und die Natur der Synagoge des ersten Jahrhunderts kaum nachzuzeichnen sind (Reinhartz 1998:118 Anm.33). Außerdem hält sie die „Zwei-Ebenen-Bühne“ von Martyn zwar bei den Synagogenausschluss-Abschnitten vielleicht noch für angemessen, jedoch verweist sie darauf, dass dieses Vorgehen an anderen Stellen weniger sinnvoll ist, bspw. wenn in Joh 11,19 Maria und Martha von den Juden getröstet werden, wodurch sich ein anderes Christen-Juden-Bild ergeben würde (Reinhartz 1998:128). Darüber hinaus, setzt Reinhartz fort, nimmt die erste Leserschaft das JohEv nicht als ein Zwei-Ebenen-Dokument wahr, sondern sieht die beschriebenen Ereignisse vielmehr als historisch, theologisch und spirituell tatsächlich geschehene Begebenheiten aus dem Leben Jesu an (:132). Obwohl Reinhartz das Konzept von der johanneischen Gemeinde nicht gänzlich ablehnt, schreibt sie diesem Modell eine *hypothetische Natur* zu, da darin aus einem konstruierten und hoch-spekulativen Konzept viel zu einfach historische Wahrheit (inkl. interner Struktur, demographischer Statistik und detaillierter Chronologie) gemacht wird – Reinhartz 2003:17).

2.2.3 Schlussfolgerung zur Anwendung der Hypothese der johanneischen Gemeinde in der vorliegenden Arbeit

Zusammengefasst stößt das paradigmatische Modell von der johanneischen Gemeinde vor allem in den letzten beiden Jahrzehnten auf zunehmende und anhaltende Infragestellung und Kritik. Dies scheint im Wesentlichen mit diesen zwei Hauptschwächen der Hypothese zusammenzuhängen:

Zum einen werden für die Konstruktion der vermeintlichen johanneischen Gemeinde nahezu ausschließlich *johanneische bzw. interne Texte* verwendet.²² Für eine wachsende Anzahl von Wissenschaftlern rechtfertigt gerade dieser hypothetische Charakter ein gründliches Hinterfragen dieses Modells.

Zum anderen sollen die aus den Texten heraus entnommenen Charakterzüge dieser Gemeinschaft (bspw. über die Umrisse) wiederum als bedeutendes Analyse-Werkzeug für die johanneischen Texte selbst zur Anwendung kommen. Dieser *kreisförmige hermeneutische Vorgang* wirft die große Frage nach der wissenschaftlichen Qualität dieses Analyseverfahrens auf und ist für die zunehmende Kritik bzw. ablehnenden Stimmen verantwortlich (Reinhartz 2008:70).

Außerdem weisen Forscher darauf hin, dass die Hypothese von der johanneischen Gemeinde selbst in dem Text des JohEv nicht wirklich durch solide Beweise untermauert wird. So findet sich beispielsweise im JohEv wiederholt ein Missions- bzw. Sendungsmotiv wieder, welcher deutlich macht, dass eine für sich existierende bzw. von der (christlichen wie auch nicht-christlichen) Außenwelt isolierte Gemeinschaft den johanneischen Textaussagen nicht gerecht wird (eingehender u.a. in 6.4 und 9.2c). Hierbei gilt es zudem zu beachten, dass sich diese Missions-Abschnitte auf *universalistische Aussagen* wie „jeder, der glaubt“ (πᾶς ὁ πιστεύων – Joh 3,16) stützen (Thyen 2005:216-217). Dieses uneingeschränkte Interesse Gottes gegenüber der Menschenwelt, in seiner liebenden²³ und erlösenden Zuwendung in Jesus offenbart und bewiesen (v.a. Joh 3,16-21), bildet ein weiteres Argument gegen eine vermeintliche „Insider-Gruppe“.

²² Abgesehen von einigen wenigen Bezügen auf patristische Schriften; externe Hinweise sind im besten Fall unzuverlässig und im schlimmsten Fall irreführend (hierzu Lamb 2014:3).

²³ Mit Recht bemerkt Schnelle im Blick auf Joh 3,16-17, dass die erste Erwähnung des Begriffsfeldes „Liebe“ (ἀγάπη/ἀγάπην) im JohEv auf Gottes Liebe zur Welt bzw. zum gesamten Kosmos zielt (Schnelle 2009:88), was die überaus positive Positionierung des 4. Evangeliums zur universalistischen Heilsmöglichkeit aufzeigen und akzentuieren soll (auch: Thyen 2005:490-491).

Weil das Gesamtkonzept zwar vorgibt, eine historische Untersuchung zu sein, aber in Wahrheit sehr wenig mit historischer Überprüfung zu tun hat (Childs zu Browns Modell),²⁴ geht u.a. Kysar stark davon aus, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts genug Belege dafür liefern, den enormen Rückgang dieser Hypothese einzuläuten (2005a:76). Auch Köstenberger macht die Beobachtung, dass die Hypothese von der johanneischen Schule bzw. Gemeinde, die in den 1990ern Jahren einen paradigmatischen Status genoss, in der gegenwärtigen Zeit ernsthafte Rückschläge erleidet (2009:51-52).

Infolgedessen folgt die vorliegende Studie der wissenschaftlichen Entwicklung von der diachronen hin zur *synchronen Textanalyse*,²⁵ die den johanneischen Text in seiner finalen Form wahrnehmen und sich auf die Vielfalt der *literarischen* und *kulturellen Studien* stützen möchte. Dabei besteht die textuelle Hauptaufgabe dieser Arbeit darin, eine vorausgewählte Anzahl von Passagen aus dem JohEv zu analysieren, die direkte oder auch mögliche indirekte Hinweise auf das johanneische Bild von Gemeinde enthalten. An den Stellen, an denen möglicherweise implizite Aussagen zur Ekklesiologie vorliegen und eine Übertragung vom Spezifischen aufs Allgemeine bzw. vom Individuellen aufs Universale erfolgt, soll der hypothetische Charakter der Rückschlüsse festgehalten werden.

Die Auswahl der Passagen orientiert sich hauptsächlich an den folgenden Fragen bzw. ekklesiologischen Merkmalen:

1. *An welchen Stellen und was genau verrät das JohEv über die Entstehung der „Gemeinde“?*
2. *Wodurch und wie wird die „Gemeinde“ gemäß des JohEv erhalten? Und vertiefend dazu: Gibt es Gefahren (von außen wie auch von innen), denen die „Gemeinde“ entsprechend des JohEv ausgesetzt ist?*
3. *Welche Äußerungen trifft das JohEv in Bezug auf die (Haupt-)Aufgaben der Gemeinde? Woran haben sich Jesus-Gläubige zu beteiligen?*

Somit liegt das Ziel dieser Arbeit darin, sich für den Prozess der ekklesiologischen „Konzeption“ vorwiegend auf den johanneischen Text zu verlassen. Bei der Bewegung vom Text zum ekklesiologischen Konzept spielt die angewandte Methodolo-

²⁴ Brevard Childs kommentiert Browns Modell folgendermaßen (freie Übersetzung): „das, was eine historische Untersuchung vorgibt zu sein, ist eigentlich eine Übung in kreativer Vorstellungskraft mit sehr wenig historischer Überprüfung“ (Childs 1985:483).

²⁵ Die ihren Wendepunkt, wie Lamb feststellt, wohl mit der Arbeit von Culpepper „Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design“ (1983) erfahren hat (2014:4).

gie eine bedeutende Rolle. Von daher wird auch diese Untersuchung – durch die Anwendung literarischer Methoden – nicht gänzlich von subjektiven Beschreibungen bzw. Bewertungen frei bleiben können. Aufgrund dessen soll diese Arbeit ein maßvoller Beitrag sein zum Verständnis davon, welche ekklesiologischen Äußerungen in dem Text des JohEv gemacht und wie diese durch narrative Methoden entnommen werden können.

2.3 Methodologische Entscheidung: Intratextuell und intertextuell und theologisch-ekklesiologisch

Aus den vorgestellten Forschungsentwicklungen (unter 2.1 und 2.2) lassen sich drei Grundeinsichten entnehmen, die elementar für die Methodik der vorliegenden Arbeit sind:

Erstens lässt sich das Potenzial einer narrativen Analyse erkennen: Es trägt zu einer besseren Wahrnehmung des JohEv und zu einem vertieften Verständnis vieler seiner Bestandteile bei (Frey & Poplutz 2012:11; Frey 2008:752).

Zweitens bewegt sich dieses Verfahren durch die Konzentration auf den Text des JohEv als eine für sich bestehende Sprachwelt nicht in der „in so vielen Punkten ungewissen Historie“ und gewinnt an Sicherheit und Objektivität (Oeming 2010:63). Auch wenn die Einsicht in die Vorgeschichte des JohEv interessant sein könnte, so hängt davon doch das Verstehen des JohEv nicht ab (Schenke 1992:7).

Und drittens sollte die narrative Bibelexegese um das Ziel einer theologischen Interpretation wissen. Das bedeutet, der *theologische Sachanspruch* des JohEv sollte stets mitbedacht werden (d.h. es geht bei einem biblischen Text nicht nur um Literatur).

Die beschriebenen Grundeinsichten (nachfolgend jeweils näherbestimmt) führen schließlich sowohl zur Auswahl der *Forschungsmethode* als auch zu ihrem *dreigliedrigen* Aufbau. Wie das im Detail aussieht, soll jetzt dargelegt werden.

2.3.1 Intratextuelle Interpretation²⁶

Zunächst soll es – entsprechend der thematischen Ausrichtung – um Beobachtungen zur ekklesialen und kosmischen Terminologie im Gesamttext des JohEv gehen. Dabei wird darauf geachtet, welche Ausdrücke vorkommen, wie oft diese auftauchen und ob bestimmte Ausdrücke bedeutend häufiger als andere fallen. Die Auswertung dieser statistischen Daten soll zeigen, ob bestimmte Begriffe für das Schreiben als Ganzes und seine einzelnen Textteile von Bedeutung sind. Ebenso gilt es zu untersuchen, ob in der synchronen Abfolge bestimmte Begriffe wegfallen oder durch andere ersetzt werden und inwieweit dies mit der gedanklichen Entwicklung zusammenhängt.²⁷

Nach der terminologischen Erhellung kommt das eigentliche Herzstück dieser Forschungsarbeit: Erzähltextanalyse unter spezifischer Fragestellung nach der Ekklesiologie und ihrem Bezug zur Kosmologie des vierten Evangeliums. Angesichts des gewählten Analyseverfahrens will die vorliegende Ausarbeitung bereits in ihrem Aufbau der narrativen Struktur des JohEv gerecht werden und orientiert sich deshalb an der folgenden *vierteiligen Makrostruktur* des JohEv (u.a. vertreten von Köstenberger [2013:7-8] und ähnlich von Schnelle [2009:11]):²⁸

- (1) *Texteröffnung (Joh 1,1-18)*: Jesus als ewiger, schöpferischer und menschengewordener Logos;²⁹
- (2) *Hauptteil 1 (Joh 1,19-12,50)*: Jesu öffentliches Wirken und seine Auseinandersetzungen;
- (3) *Hauptteil 2 (Joh 13,1-20,31)*: Jesu Abschied von seinen Jüngern, die Verheißung des Parakleten, sein Abschiedsgebet (Joh 13,1-17,26) sowie seine Verhaftung, Verurteilung, Hinrichtung und Auferstehung (Joh 18,1-20,31);

²⁶ Vgl. hinreichender methodologischer Überblick bei Finner (2010); Näheres zur Forschungsgeschichte (:1-22). Ebenfalls lesenswert dazu Oeming (2010:63-88).

²⁷ Bspw. der ekklesiale Ausdruck „Brüder“, der vom Autor erst und nur nach der Auferstehung Jesu genutzt wird (Joh 20,17; 21,23). Nach diesem Wort bedeutet Auferstehung Adoption (Theobald 2012:192-193).

²⁸ Über den Aufbau des JohEv herrscht kein Konsens; so entscheidet sich bspw. Wilckens (2003:62) für eine Zweiteilung, während Hahn (2005:593) eine sechsteilige Gliederung vorzieht – um exemplarisch zwei weitere Gliederungsmöglichkeiten zu nennen.

²⁹ Da dem einleitenden Teil des JohEv eine programmatische Funktion zugeschrieben wird (u.a. Schnelle 2009:54; Stuhlmacher 1998:232), unterliegt dieser im Rahmen der Arbeit einer umfassenden Untersuchung.

(4) Textabschluss (Joh 21,1-25): Zusätzliche Auferstehungsberichte.

Zum Instrumentarium der vorliegenden Untersuchung gehört es, den johanneischen Gesamttext in seiner narrativen Entfaltung danach zu befragen, ob und – wenn ja – wie das Verhältnis der Gemeinde zur Welt charakterisiert wird und inwieweit dieses Verhältnis für die *nachösterliche Zeit* der Gemeinde von Bedeutung sein könnte.

Dabei gilt es zum einen Folgendes zu beachten: Da es sich hier um eine Frage an einen Erzähltext handelt, ist davon auszugehen, dass die Suche nach ekklesiologischen und kosmologischen Reflektionen zu (Gemeinde-, Welt-,)Vorstellungen führt, die in der Erzählung hauptsächlich *impliziert* sind (bspw. Dialoge, Handlungen, Figuren, Gegenstände)³⁰ bzw. in den umfangreichen Redeblöcken thematisiert werden. Als literarisches Werk kommuniziert der Text des JohEv mit seinen Lesern also erzählend. Um eben diese Erzählstruktur aufzudecken, werden sowohl die Suche nach themenrelevanten Passagen wie auch deren Auslegung für narrative Techniken offen sein müssen (Frey & Poplutz 2012:15; Näheres zu den Analysetechniken ab Seite 13).

Zum anderen gilt es darauf zu achten, dass es sich um eine Frage an einen Erzähltext handelt, dessen Erzählinteresse darin besteht, das *Offenbarungs- und Rettungsgeschehen Gottes* im ewigen, gesandten und menschengewordenen Sohn Gottes, Jesus, aufzuzeigen (Hahn 2005:638; Schnelle 2010:303) und dadurch zum Glauben an ihn zu bewegen (v.a. Joh 1,11-12; Joh 20,31; Schnelle 2009:55).³¹ Durch die vom JohEv selbst vorgegebene thematische Richtung, die bereits im programmatisch fungierenden Prolog (Joh 1,1-18) verankert ist (Schnelle 2009:54; Stuhlmacher 1998:232), ist davon auszugehen, dass ekklesiologische sowie kosmologische Fragen vorwiegend in Nebenbezügen reflektiert werden (Theobald 2012:177). Diese können demnach mal mehr und mal weniger im Fokus stehen. Deswegen sind sie aber nicht unwichtig. Sie bilden zwar nicht die Mitte des Bildes, tragen aber bedeutend zur Entstehung des Gesamtbildes bei. Schließlich schwingt mit der zentralen Frage nach der Heilsverwirklichung Gottes durch seinen Sohn (d.h. der starke Zu-

³⁰ So kann es auch vorkommen, dass es trotz einer anderen Zielrichtung des jeweiligen Erzähltextes zu einer „indirekten“ Vermittlung beispielsweise von bestimmten Werten kommt (Theobald 2012:177); dies gilt in besonderer Weise für die sog. „narrative Ethik“ (Bal 1997; Zimmermann 2012:133-170).

³¹ Dies deutet schon die Häufigkeit des Ausdrucks „Glaube“ an, welcher in diesem Schreiben mit 98 Wiederholungen am dritthäufigsten (nach „Vater“ mit 137mal und „Ich“ mit 465mal) vorkommt (Morgenthaler 1982:182).

sammenhang zwischen johanneischer Theologie und Christologie³²) die weiterführende Frage mit, ob und inwiefern es eine Fortsetzung der Sendung Jesu gibt (d.h. der Zusammenhang zwischen johanneischer Theologie, Christologie und Ekklesiologie – Schnelle 2009:283). Es wird noch zu klären sein, ob und wie das JohEv ein intendiertes *Identifikationsangebot* für die nachösterliche Gemeinde schafft, welches sich aus dem Zusammenspiel zwischen der im Text angelegten Perspektive und ihrer Verwirklichung durch die Leserschaft ergibt (Schnelle 2010:270).³³

Auf die Suche und Festlegung von thematisch relevanten Passagen folgt deren jeweilige literarische Kontextualisierung im weiteren und engeren Sinn.³⁴ Dazu wird untersucht, inwieweit die einzelnen Teiltex te in Verbindung zum gesamten Evangelium stehen, beispielsweise durch sachliche Rückbezüge, Vertiefungen, Zuspitzungen, Vorwegnahmen, Vorausdeutungen.³⁵ Durch diese Wahrnehmung des unmittelbaren und größeren Erzählkontextes lässt sich die Funktion des Abschnitts in der narrativen Entfaltung der zentralen Thematik verstehen und einschätzen. Die Bestimmung der sachlichen Stoßrichtung der Passagen kann dann zu Beobachtungen führen, die sich auch für die nachösterlich Glaubenden auswerten bzw. auf sie anwenden lassen (bspw. der Unglaube von Thomas; Frey & Poplutz 2012:13-14). Wie solch eine Auswertung und die ihr vorausgehende narratologische Analyse vollzogen werden, zeigt der nächste Abschnitt.

Der erzählerischen Einbettung schließt sich die Exegese der ausgewählten Einzeltex te an. Diese beobachtet dabei, welche *ekklesiologischen Themen* das JohEv kommuniziert. Dazu zählt insbesondere, dass das JohEv in seiner Literaturgattung als Erzählung ernstgenommen wird.³⁶ Weil der Verfasser seine Gedanken über das

³² Einer der deutlichsten Punkte dafür liegt darin, dass es – u.a. laut Joh 4,34; 5,30; 6,40 – Jesus immer nur um den Willen bzw. Auftrag „Gottes“ bzw. „des Vaters“ oder dessen, der ihn „gesandt hat“ geht (Hahn 2005:604-605); somit ist johanneische Christologie aus dem rettenden Handeln des einen Gottes zu verstehen und zu entfalten (Karrer 1998:52).

³³ So lassen sich aus dem ethisch eher eingeschränkt erscheinenden Evangelium durch die Auswertung erzählerischer Szenen und Strukturen doch Konkretionen entnehmen (Frey & Poplutz 2012:12-13).

³⁴ Allerdings kann nicht jede johanneisch-ekklesiologische Passage für sich genommen kontextualisiert und ausgelegt werden, weshalb Abschnitte, die eine enge Zusammengehörigkeit aufweisen, an geeigneten Stellen gebündelt werden.

³⁵ Einige Aussagen sind erst durch den Blick auf erzählerische Vorwegnahmen und Vorausdeutungen in ihrem Gewicht erkennbar, wie bspw. der herrlichkeitstheologische Tod Jesu Christi in Joh 19, der schon in den Abschiedsreden seine Deutung erhält (Frey & Poplutz 2012:12-13).

³⁶ Eine Erzählung ist das JohEv schon deshalb, weil es das Merkmal teilt, in einer inneren Einheit bzw. als Ganzes gestaltet zu sein (Theobald in Anlehnung an Platon in Theobald [2009:14-16]). Im JohEv, setzt Theobald fort, scheint kein Erzählteil beliebig eingefügt zu sein.

Heilswirken Gottes durch seinen Sohn in eine Erzählung umsetzt,³⁷ kann eine Interpretation des JohEv nur dann als angemessen gelten, wenn sie für Erzähltechniken sensibel ist. Infolgedessen bedient sich die vorliegende Exegese zur Wahrnehmung von narrativen, stilistischen und sprachlichen Elementen dieser Analysewerkzeuge:

(1) Wahrnehmung der inneren Dramaturgie³⁸ bzw. synchronen Zuspitzung (Schnelle 2010:271): Von elementarer Bedeutung für die Struktur, den Stil und die Sprache der johanneischen Darstellung ist das Erkennen der zentralen dramaturgischen Linie im JohEv (Frey & Poplutz 2012:15):³⁹ Die sich ständig steigernde Auseinandersetzung zwischen Jesus und einigen seiner jüdischen Zeitgenossen (Schnelle 2009:11).⁴⁰ Dieser dramaturgische Leitgedanke ergibt sich aus der – für das JohEv alles entscheidenden – Frage nach dem Glauben oder Nichtglauben daran, dass Jesus der von Gott gesandte Gottes Sohn ist (vorgeordnet und programmatisch in Joh 1,11-12; Theobald 2009:63). Genau genommen folgt die dramatische Konfrontation aus dem bleibenden Unglauben der (Menschen-)Welt als Reaktion auf die Weltzuwendung Gottes in Jesus (Schnelle 2009:11).⁴¹ Dementsprechend bestimmt die Auseinandersetzung zwischen *Glauben und Unglauben* die Er-

³⁷ Diese Arbeit teilt die Ansicht, dass im JohEv Jesu Worte und Werke als konkrete Erfahrungen und dadurch als Erinnerungen erzählt werden (Schnelle 2009:23). Dieses Vorgehen führt jedoch nicht auf einen eigenmächtigen Prozess des Autors zurück, sondern auf die Gegenwart und Wirkung des Heiligen Geistes (wie der Verfasser selbst in u.a. vgl. Joh 2,17.22; 10,6; 12,16; 13,7; 14,26; 18,32; 20,9 klar macht), der eine Anamnese und ein vertieftes Begreifen der Menschwerdung, des Wirkens, des Leidens und der Erhöhung sowie Verherrlichung Jesus Christi ermöglicht (Frey 2010:475-476; Schnelle 2009:26; Schnelle 2007:643). Eben darauf basiert die theologische und (bewusste) konzeptionelle Legitimation des JohEv (zu dieser Thematik hat J. D. G. Dunn eine wichtige Monographie veröffentlicht: „*Jesus Remembered*.“ [Dunn 2003]; noch allgemeiner: „Kanon und Anamnese. Auf dem Weg zu einer Neuen Biblischen Theologie“ von G. Steins [Stein 2007]).

³⁸ Gegen die Bezeichnung des JohEv als Drama (bspw. von Schenke 1992:202-223) spricht, dass eine Lösung nicht erst am Ende gegeben wird, sondern von Anfang an präsent ist (Schnelle 2010:273).

³⁹ Die Beachtung von Wiederholungen, die ebenfalls ein wichtiges Stilmittel von Erzählungen sind (Sternberg 1987:365ff), ist in diesem Analyseinstrument mit inbegriffen; aus den Wiederholungen lassen sich v.a. Leitworte, -motive und -themen entnehmen.

⁴⁰ Dieser Konflikt, fügt M. Theobald hinzu (2009:15 und 19), deutet sich gleich zu Beginn des JohEv an (Kap. 2-4), eskaliert in der Mitte (Kap. 5-12; insb. der Todesbeschluss in Joh 11,45-54) und löst sich zum Schluss in Jesu Prozess, seinem Leiden und in den Geschehnissen um Ostern (Kap. 13-21).

⁴¹ Da die Liebe zur Welt vom Vater ausgeht und im Leben des Sohnes weiterwirkt, bemerkt Popkes (2005:173), ist die narrative Darstellung der Geschichte Jesu Christi im vierten Evangelium hauptsächlich von der dramaturgischen Christologie der Liebe Gottes bestimmt. Treffend wäre es demnach auch, das JohEv als „Dramaturgie der Erlösung“ zu sehen.

zählstruktur des JohEv und seine dualistischen Sprach-elemente (Schnelle 2009:11).

Aus dieser bewusst gestalteten Erzählstruktur des vierten Evangeliums in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Unglauben lassen sich – von der besprochenen primär christologischen Dramaturgie ausgehend – ebenso für das johanneische Verständnis von Gemeinde als Glaubensgemeinschaft relevante dramaturgische Akzente erkennen: Im JohEv begegnet beispielsweise eine – nacheinander präsentierte – Spannung zwischen *ganzheitlichem Glauben* (bspw. hören, bekennen und nachfolgen – unter anderem Nathanael in Joh 1,47ff) und mangelnder Erkenntnis Jesu als des gesandten Sohnes Gottes (soz. Zeichen-Glaube bzw. „äußere“ Überzeugung – insbesondere Joh 2,23f; 6,66), bestätigt Wilckens (2003:73). So kann dieser dramatische Gedankengang die nachösterliche Gemeinde (als Glaubensgemeinschaft) unter anderem dazu anleiten, nicht allein zwischen Aufnahme (Glauben) und Ablehnung (Unglauben) der – ihr von Jesus aufgetragenen (u.a. Joh 20,21) – Heilsverkündigung zu unterscheiden, sondern auch zwischen ‚alles umfassendem‘ und ‚unvollständigem‘ Glauben (schließlich handelt es sich in Joh 2,24 um Glaubende und in Joh 6,66 um Jünger). Ebenso findet sich in der narrativen Entfaltung des JohEv – ergänzend zum Vorangestellten – die Spannung zwischen ‚definitivem‘ und – trotz Bedrohung – bekenndem Glauben (bspw. der von Jesus geheilte Blindgeborene – Joh 9,32-34) und Treulosigkeit im entscheidenden Augenblick (bspw. trotz vorausgegangenen Treueversprechens – Joh 13,36-38 – verleugnet Petrus Jesus dreimal – Joh 18,17ff; Wilckens 2003:73).⁴² Näheres zum johanneischen Glaubensverständnis findet sich unter 5.8.

Wird erkannt, dass im JohEv ekklesiologische Themen erzählend und mittels markanter dramaturgischer (dualistischer) Elemente reflektiert werden, dann kann kaum Zweifel darüber bestehen, dass deren Wahrnehmung einen Beitrag zur Klärung der (*dramatischen*) *nachösterlichen Gemeinde-Welt-Situation* leisten kann (Frey 2010:460).

⁴² Diese Spannung löst sich – speziell für Petrus (wohl auch repräsentativ für allgemeines Versagen in der Nachfolge Christi) – mit Joh 21,15-17 auf, wo Petrus – durch sein dreifaches Liebes-Bekenntnis zu Jesus – rehabilitiert (Schnelle 2009:318) und als „stellvertretender“ Hirte eingesetzt wird (Öhler 2008:254).

(2) Wahrnehmung der literarischen Figuren(gruppen)⁴³ bzw. Charakterisierungen: Um – zuallererst christologische⁴⁴, dann aber auch – ekklesiologische Einsichten zu vermitteln, wird im JohEv oft das textsteuernde Element „Erzählfigur(en)“ eingesetzt (Köstenberger 2009:490f; ähnlich schon bei Okure 1989:220). Sinn- und Handlungsentwürfe für menschliches Dasein müssen sich „verleiblichen“ und auf diese Weise ihre Lebbarkeit erweisen (ähnlich bei Theobald 2010:526). Solche literarische „Verleiblichungen“, an denen sich Jesu Botschaft reflektiert (ebd.), können als *Paradigmen* des Glaubens oder Unglaubens fungieren und – narrativ betrachtet – Aufschluss darüber geben, wie das Bild von Gemeinde bzw. der Glaubenden oder der Welt entsteht und wie es sich entwickelt. Des Weiteren können literarische Figuren dazu dienen, konkrete Identifikationsmöglichkeiten bzw. Handlungsorientierungen mit ekklesiologischem Profil zu schaffen (Frey 2010:472; Schnelle 2007:699).⁴⁵

Von daher kann es für die Analyse weiterführend sein, insbesondere die Personengruppe „Jünger“ als narrative Gleichsetzungsmöglichkeit für nachösterlich Glaubende zu sehen (Schnackenburg 1979b: 233-237). Dann könnten sich beispielsweise in der Berufung der ersten Jünger (Joh 1,35-51) Anfänge der eigenen Geschichte im nachösterlichen Glauben an Jesus erkennen lassen (Schnelle 2007:699). Auf diese Weise könnte ebenso Joh 1,36-51 danach befragt werden, ob die darin enthaltene Beobachtung, dass nahezu alle Jünger (Philippus ausgenommen) durch andere auf Jesus hingewiesen

⁴³ Wobei mit der Bezeichnung „literarische Figuren“ nicht ausgesagt werden soll, dass das JohEv eine fiktionale Erzählung sei (exemplarisch dazu Saldarini 2001; anders u.a. Poplutz 2012:23).

⁴⁴ Im JohEv gibt es für alle enthaltenen theologischen Lehren nur einen zuverlässigen Ausgangspunkt: Jesus Christus (Smith 1995:80); schon Joh 1,18 (vgl. Joh 3,31) beschreibt die in Jesus Christus gegebene Offenbarung als *exklusiv* (d.h. nur in ihm ist die rettende Offenbarung Gottes [Theobald 2009:136]) und *absolut* (d.h. er lebt ursprünglich aus der Nähe zum Vater und kann allein Gott offenbaren bzw. auslegen [Hofius zitiert in Theobald 2009:135]). Dass johanneische Theologie überwiegend als Christologie dargestellt wird, zeigt sich ebenfalls am Terminus *θεός* („Gott“), der im JohEv in den meisten Fällen in christologisch bestimmten Genetivverbindungen gebraucht wird (Schnelle 2007:620) – Jesus als der Gesandte Gottes.

⁴⁵ Im Übrigen unterscheidet sich genau darin die Erzähltextanalyse von denjenigen Deutungsversuchen, in denen beispielsweise dogmatische Fragen (ist der Glaube von der Person echt, tragfähig?) oder biographische Fragen (hat sich die Person zum Glauben oder zum Unglauben entwickelt?) zu der jeweiligen Figur in den Vordergrund gerückt wird (Frey & Poplutz 2012:13).

werden und ihm erst darauf begegnen,⁴⁶ als *Handlungsauftrag* für die nachösterliche Gemeinde zur Glaubensvermittlung dient.

Neben den Jüngern (und anderen Glaubenden) scheint es ebenso angemessen, die Person Jesu in den Fokus zu nehmen (richtungsweisend hierzu etwa Culpepper [1983]), da der Autor mit Jesu Wesen, mit seinem Reden und Handeln ausdrücklich ein Identifikationsangebot für die Jünger – und dementsprechend für die Gemeinde – schafft (Joh 13,15.34; 15,12; 17,18; 20,21). Obgleich die *begrenzte Reichweite* dieser Identifikationsmöglichkeit nicht unerwähnt bleiben darf. Denn als Offenbarer und Heilsvollender Gottes ist Jesus von seiner Funktion und göttlichen Vollmacht her mit der Gemeinde nur bedingt vergleichbar (bspw. Joh 1,18; 14,6 – das heißt, Jesus ist der Weg zu Gott, Glaubende sind Wegweiser).⁴⁷

Daher soll leserorientiert danach gefragt werden, ob sich in bestimmten Personen(gruppen) Identifikationsmöglichkeiten (bspw. Herausforderungen, [Grund-] Probleme) für die nachösterliche Gemeinde finden lassen (Frey & Poplutz 2012:13-14).⁴⁸

(3) *Wahrnehmung der Dialoge:* Eng verbunden mit den Erzählfiguren sind die Dialoge als narrative Steuerelemente, die im JohEv ebenfalls einen breiten Raum einnehmen. Sie tragen zur Dramaturgie des JohEv bei, insbesondere dann, wenn das johanneische Material – neben gewöhnlichen Zwiegesprächen (bspw. Joh 4,7-26; 11,21-27) – auch Dialogisierungen enthält: So hält Jesus häufig Monologe (bspw. Joh 3,16-21; 5,19-47; 10,1-5.7-18; 12,44-50; 15-16,15), die zumeist von Anwesenden unterbrochen und so dialogisch werden (bspw. Joh 6,26ff; 7-8; Theobald 2009:15). Deshalb sind Redeblocke zugleich auch *argumentative Texte*, in denen sich wesentliche Aussagen über Gemeinde und Welt finden.

Dementsprechend wird es für die Analyse von Bedeutung sein, bei den Jesusreden die Aufmerksamkeit auf ihre Adressaten zu lenken. Richten sie sich an Jesu Gegner oder Jünger? Insgesamt jedoch stellt sich bei der Be-

⁴⁶ Von Frey und Poplutz (2012:14) treffend als „typisches Erzählmuster“ beschrieben.

⁴⁷ Zimmermann (2003:105) weist hierzu ebenfalls darauf hin (im Zusammenhang von der ekklesiologischen Dimension in den Christusbildern des JohEv), dass die Gläubigen „nicht in gleicher Weise ... Gesandte wie Jesus“ sind.

⁴⁸ Dass das JohEv an vielen Stellen Identifikationsangebote macht, zeigt Dschulnigg (2002).

obachtung der Dialoge die Frage, ob sie ekklesiologische und kosmologische Reflexionen beinhalten. Kommen darin beispielsweise mögliche Gefahren oder Chancen der Gemeinde zur Sprache und wenn ja, wie werden diese beschrieben? Welche Handlungsmöglichkeiten werden der Gemeinde geboten, wenn sie in Krisensituationen oder direkte Konfrontation mit ihren Gegnern gestellt wird? Wie verhält sich Jesus in solchen Situationen? Wie kann er für die Gemeinde ein Vorbild sein?

(4) Wahrnehmung der metaphorischen und dualistischen Sprachelemente:⁴⁹ Das JohEv kennzeichnet eine äußerst dichte Metaphorik.⁵⁰ Zu dieser gehören auch ekklesiologische Bilder und Motive. So gibt es im JohEv zwar keine feste ekklesiologische Terminologie, aber eine bestimmte ekklesiologische Bilderwelt. Dazu zählen insbesondere die Sinnbilder „Hirte bzw. Herde“ (Joh 10,16) und „Weinstock bzw. Weinreben“ (Joh 15,1-11), die der *alttestamentlich-frühjüdischen* Tradition entstammen (Stuhlmacher 1998:230). Welcher ekklesiologische Sinn steckt hinter diesen spezifisch johanneischen Bildern? Könnte es sein, dass mit diesen Bildern ein allgemeingültiges Ideal von Gemeinde (in einem universellen Sinn) verdeutlicht,⁵¹ Gemeindeidentität gesichert und/oder ein Handlungsmodell präsentiert wird? In die Kategorie der ekklesiologischen Bilder fällt ebenfalls die *dualistische Sprache* (v.a. Licht-Finsternis-Metaphorik), die wiederum ein Bestandteil des sogenannten „johanneischen Dualismus“ ist.⁵² Dieses dualistische Element beschreibt die Grenze zwischen Glaubenden (Gemeinde) und Unglaubenden (Welt) und markiert damit eine wesentliche christologische wie auch ekklesiologische Aussage des JohEv zum Gemeinde- und Weltverständnis. Aus diesem Dualismus heraus lässt sich das johanneische

⁴⁹ Angesichts der Fülle an Sinnbildern und Sprachformen im JohEv ist die Auflistung skizzenhaft gestaltet.

⁵⁰ Mehr als in „allen anderen Traditionszweigen der Jesusüberlieferung“ verwendet (Zimmermann 2003:93; zudem deren umfassende Studie dazu in Zimmermann 2004; Frey 2010:440-451).

⁵¹ Zum grundsätzlichen Bestreben des JohEv, gültige Aussagen über Christus, Gott, den Glauben und das (ewige) Leben zu machen bei Frey (2010:460).

⁵² Eine hinreichende Erklärung dafür, warum sich im JohEv kein ‚protologischer Dualismus‘ finden lässt, liegt vor bei Frey (2006:3-73); dazu elementar: Onuki (1984). Vielmehr, ergänzt Wilckens (2000:9) hierzu, ist der Verfasser des JohEv ein theologischer Denker von großer Kraft, der in Gegensätzen zu denken fähig ist.

Bild „der Juden“⁵³ und ihre Bewertung sowie – noch allgemeiner betrachtet – das Bild des „Kosmos“ und seine Bewertung verstehen (Frey & Poplutz 2012:15). Welche ekklesiologischen Fragen werden mit diesem wiederkehrenden dualistischen Element thematisiert? Inwiefern könnten diese Dualismen der nachösterlichen Gemeinde helfen, ihre eigene Situation besser zu verstehen und sie in ihrer Entscheidung, an Jesus zu glauben, zu stärken (Schnelle 2007:645)? Welche Handlungsmöglichkeiten werden im Zuge des johanneischen Dualismus für das Verhältnis der Gemeinde zur Welt genannt, die für die nachösterliche Zeit von Bedeutung sein könnten?⁵⁴ Wo sind die Dualismen nicht oder nur bedingt hilfreich? Führen die dualistischen Elemente nur zu einem scharfen Gegenüber zwischen Gemeinde und Welt?

2.3.2 Intertextuelle Interpretation

Das Alte Testament dient zweifellos als *Fundament* der johanneischen Evangelien-schreibung (Wilckens 2000:10): Der Verfasser präsentiert insgesamt 19 klar identifizierbare alttestamentliche Zitate;⁵⁵ zahlreiche weitere Bezüge auf das Alte Testament lassen sich nicht eindeutig als Zitate, Hinweise oder Anspielungen bestimmen. So stellt das Alte Testament den traditionsgeschichtlichen Hintergrund vieler Reden dar (Stuhlmacher 1998:74-75 und 230-233). Für die Fragestellung dieser Arbeit ist es daher von Bedeutung, dass die beiden Reden in Johannes 10,1-18 und 15,1-8; 9-17 traditionsgeschichtlich von alttestamentlichen Vorstellungen geprägt sind (insb. die Hirten- und Herdenmetaphorik – Ps 23; vgl. Hes 20,37; 34,11-16; 34,23-24; 37,24; Mi 4,6-8; Sach 13,7-9; Schnelle 2010:296-297). Es stellt sich also die Frage, inwieweit das Gemeinde- und Weltverständnis des JohEv von seiner *alttestamentlichen Verwurzelung bestimmt* ist. Wichtig ist ebenso die Auffälligkeit,

⁵³ Im Rahmen dieser Arbeit wird noch gründlich zu diskutieren sein, ob die Kritik, dass das JohEv eine antijüdische Polemik sei, berechtigt ist (ausführlicher zum Zusammenhang zwischen Welt und Juden im JohEv unter 5.10).

⁵⁴ Jedoch, halten Frey und Poplutz (2012:11) zu Recht fest, eröffnet die Sprache des JohEv in ihren metaphorischen und symbolischen Dimensionen Räume, die von den verschiedenen Lesern unterschiedlich (weit) betreten werden. Folglich sei an diesen Stellen eine klare Intention des Ursprungs-sinnes nicht einfach erhebbbar.

⁵⁵ Joh 1,23; 1,51; 2,17; 6,31; 6,45; 10,34; 12,13.15.27.38.40; 13,18; 15,25; 16,22; 19,24.28.36.37; 20,28 (vgl. Joh 3,13; 7,18.38.42; 17,12); diese Rückbezüge auf das Alte Testament stellen den selbstverständlichen Gebrauch und die Autorität des Alten Testament für den Evangelisten heraus (Schnelle 2009:16f und 32).

dass das JohEv mit einer übertreffenden Aufnahme von Genesis 1,1 einsetzt und damit Anspruch auf eine *überzeitliche und -gemeindliche Anerkennung* erhebt (Frey 2008:758). Weil der Text des JohEv also seinem Selbstverständnis nach im intertextuellen Dialog mit dem Alten Testament steht, gilt es, diese unbestrittene und vom JohEv selbst vorgegebene Bezugsgröße als einen weiteren Deuteschlüssel für das gewählte Thema wahrzunehmen und auf dieses hin auszuwerten.

Dem Aspekt des Unbestrittenen bzw. Vorgegebenen wird in dieser Untersuchung eine hohe Bedeutung beigemessen. Es soll um die Verwendung eines Analyseverfahrens gehen, das an die sprachliche Überlieferung gebunden ist, also an das, was faktisch vorliegt. So wird weitestgehend auf eine umfassende historische Einbettung der johanneischen Lektüre verzichtet, da der Zugriff auf vergangene Ereignisse nur in gebrochener Form möglich ist (Frey & Poplutz 2012:10). So besteht eine Schwierigkeit in der Frage nach dem *Autor*, da nicht sicher herausgestellt werden kann, wie viele Beteiligte in welcher Weise am johanneischen Text mitgewirkt haben (Joh 21,24 und Joh 21,25). Zwar ist der Autor literarisch wahrnehmbar, aber als reale Person in ihren Lebensbezügen kaum zu fassen. Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Frage nach den *Adressaten* des JohEv. Wenn es so ist, dass das JohEv mehrere Zeitebenen verarbeitet (die Zeit Jesu und die Situation der frühen Kirche sowie der johanneischen Gemeindekreise), dann ist die Rekonstruktion einer einzigen, spezifischen Situation aus dem Werk nicht vorstellbar (Frey 2008:760). Die komplexen Fragen nach dem Autor, der Abfassungssituation, den Adressaten, der Einheitlichkeit, der – dem Text zu Grunde liegenden – synoptischen Tradition (und andere möglichen Quellen) sind zwar nicht irrelevant, konnten aber bislang nur hypothetisch geklärt werden. Da diese Erhellungsversuche schon mehrfach in großen wissenschaftlichen Kommentaren (u.a. Keener 2012; Köstenberger 2004; Theobald 2009; Thyen 2005) und einschlägigen Monografien (u.a. Onucki 1984) geschehen sind, verzichte ich in dieser Untersuchung auf diese. So erfolgt die Suche nach der ekklesiologischen Aussageabsicht vorrangig *innerhalb der vorliegenden Textwelt* des JohEv. Der überlieferten Lektüre wird der Vertrauensvorschuss gegeben, ein funktionierendes Ganzes zu sein. Somit hat das aufgeschlossene Lesen des JohEv Vorrang vor einer Hermeneutik des Verdachts, wobei keineswegs auf kritische Urteile verzichtet wird, wenn Beobachtungen am Text (oder andere historische Kenntnisse) dies abverlangen. Allerdings werden nur begründete Zweifel Beachtung finden (in Übereinstimmung mit Haacker 2010:15).

Weiterhin würde es den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die drei Johannesbriefe auf Bezüge (bzw. deren Bedeutung) zum JohEv im Blick auf die vorliegende Themenstellung zu untersuchen. Dass dies einer eigenen Untersuchung bedarf, deuten schon die zahlreichen theologischen Übereinstimmungen und die große sprachliche Ähnlichkeit zwischen dem JohEv und den gleichnamigen Briefen an – wie Schnelle (2009:1) bestätigt: Die Einheit von Vater und Sohn (u.a. Joh 10,30.38; 1Joh 1,3; 2Joh 9), die Fleischwerdung Jesu Christi (u.a. Joh 1,14; 1Joh 4,2; 2Joh 7), Zeugung aus Gott (u.a. Joh 1,13; 3,3ff; 1Joh 2,29; 3,9), das Erkennen Gottes (u.a. Joh 1,10; 8,55; 1Joh 2,3-5), das Bleiben in Gott, in Jesus, in der Wahrheit und in der Lehre (u.a. Joh 8,31; 14,10.17; 15, 4-10; 1Joh 2,6.24; 2Joh 2.9), Wasser und Blut Christi (Joh 19,34f; 1Joh 5,6-8), das Gebot der Liebe (Joh 13,34f; 1Joh 2,7f; 3,11; 2Joh 4-6), aus der Wahrheit sein bzw. die Wahrheit erkennen (u.a. Joh 8,32; 1Joh 2,21; 2Joh 1), aus Gott sein (u.a. Joh 8,47; 1Joh 4,1-6; 3Joh 11), das Halten der Gebote (u.a. Joh 14,15; 15,10; 1Joh 2,3f; 5,2f).

Überdies wird in der neueren Johannesforschung sowohl die Verwurzelung des JohEv in der frühjüdischen Tradition als auch seine Anknüpfung an Motive der hellenistischen Welt beachtet (Frey 2008:743; Schnelle 2010:291, 298-299; eingehender in Frey 1994:228-268; diesbezüglich immer noch lesenswert: Schelkle 1968:50). Insbesondere fällt auf, dass der Logos-Begriff, der seit dem 6. Jh. v. Chr. eine einflussreiche griechische Tradition hat und als (von Gott gegebene) Vernunft und Verbindung zwischen Gott und Menschen bekannt war, aufgenommen und zu einem theologischen Schlüsselbegriff gemacht wird (Joh 1,1-4.14-18; vgl. 4,24; 10,30; 18,38; Schnelle, 2010:290-291 und 298). Dementsprechend soll bei der Analyse von Erzählabschnitten von Fall zu Fall entschieden werden, ob (1) ein entsprechender *Bezug* gegeben ist oder nicht und (2) welche Relevanz für die vorgegebene *Fragestellung* festgestellt werden kann.

2.3.3 Theologisch-ekklesiologische Interpretation

Das bleibende Ziel einer theologischen Interpretation ist die Frage, inwieweit – in johanneischer Theologie und Christologie auch – Vorstellungen von ekklesiologischen (Handlungs-)Idealen, Identifikationsmöglichkeiten bzw. Orientierungen bekundet werden. Was trägt das Verständnis von Gott und seinem Handeln in Jesus zur ekklesiologischen und kosmologischen Reflexion bei? Dieser Schritt ist inso-

fern plausibel, als dass die Gemeinde selbst (mit ihrem Leben und ihrer Lehre) ihren *Ursprung* im Wirken Jesu und im Wirken Gottes hat (denkbare Reflexionen: Grenzen überschreiten, Einheit stiften und schützen, Initiative ergreifen, Freundschaft leben, Gastfreundschaft pflegen).

3 BEGRIFFSKLÄRUNG

Der Begriff „Glaube“ findet im JohEv 98mal Verwendung (Morgenthaler 1982:182). Schon diese hervorstechende Häufigkeit zeigt an, dass es im JohEv – neben dem Offenbarungs- und Heilsgeschehen Gottes im gesandten und fleischgewordenen Christus als zentralem Thema – um den Glauben an Jesus als Messias und Gottes Sohn geht (insb. Joh 1,12.14.49-50; 2,11.22f; 3,16f; 9,36; 11,42; 17,21; 20,31). Durch diese Stoßrichtung der Erzählung kommt auch der Gemeinde ebenso wie der Welt eine bedeutende Rolle zu, da nach johanneischer Vorstellung der Glaube an Jesus über die Zugehörigkeit zur Gemeinde oder umgekehrt der Unglaube über die Zugehörigkeit zur Welt entscheidet (etwa Joh 1,11-12; 3,15ff; 6,66ff; 20,30-31; Stuhlmacher 1998:268). In diesem Kapitel soll zunächst untersucht werden, welche Begriffe der vierte Evangelist für „Gemeinde“ und „Welt“ gebraucht. Dies geschieht in gebündelter Form, da der darauf aufbauende Untersuchungsteil mit der narrativen Charakterisierung der Gemeinde und Welt einsetzt.

3.1 Zur ekklesiologischen Terminologie

Im JohEv liegt *keine* spezifisch johanneische Begrifflichkeit für „Gemeinde“⁵⁶ vor. Zahlenmäßig überwiegt der Ausdruck „die Jünger“ (οἱ μαθηταί), bemerkt Hahn (2005:688), der 78mal in der Erzählung erscheint. Daneben taucht auch der Plural „die Glaubenden“ (οἱ πιστεύσαντες; u.a. 7,39) auf, wobei der Singular „der Glaubende“ (ὁ πιστεύων; 3,36) häufiger gebraucht wird. Kennzeichnend für das JohEv ist der Ausdruck „die Seinen“ (οἱ ἰδίοι, Joh 13,1; vgl. 1,11 und die bildhaften Aussagen in 10,3ff.12). Dazu kommt in Joh 15,13-15 die verwendete Kennzeichnung der Jünger mit „die Freunde“ (οἱ φίλοι). Überdies spricht Jesus laut Joh 20,17 (sowie 21,23) über die Jünger-Gemeinschaft als „meine Brüder“ (ἀδελφοί μου). Der Sinn dieser Anrede ergibt sich aus dem Folgesatz: „Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.“⁵⁷ Die Bezeichnung „Kinder“

⁵⁶ Der geläufigste Terminus für „Gemeinde“ im Neuen Testament – ἐκκλησία – kommt im JohEv nicht vor (Köstenberger 2009:481).

⁵⁷ Auffälligerweise wählt Jesus diese Bezeichnung erst nach der Auferstehung. Vermutlich will er damit betonen, dass mit seinem Weggang zwar eine Änderung in der Beziehung zwischen ihm und

(τέκνα, Joh 1,12⁵⁸; 11,52; 12,36; 13,33; 21,5) kommt ebenfalls im vierten Evangelium vor. Insbesondere die beiden letztgenannten Begriffe vermitteln ein familiäres, gemeinschaftliches Bild.⁵⁹

Zusammengenommen bleibt festzuhalten, dass sich der Evangelist in seinen Äußerungen über die Gemeinde nicht an eine feste Terminologie bindet. Jedoch lässt sich ein Vorzug der beiden Begriffe „Jünger“ und „Glaubende“ beobachten (Stuhlmacher 1998:250). Zudem gilt es zu berücksichtigen, dass sich der Schreiber bestimmter Bilder und Motive bedient, um die Gemeinschaft der Nachfolger Jesu zu beschreiben (insb. Hirte und Herde in Joh 10; vgl. Weinstock und Reben in Joh 15).⁶⁰

3.2 Zur kosmologischen Terminologie

Während sich der Evangelist bei „Gemeinde“ nicht auf einen bestimmten Begriff festlegt, tut er dies bei „Welt“. Der Terminus „(die) Welt“ (ὁ κόσμος) wird 78mal (d.h. am vierthäufigsten) im JohEv verwendet (Morgenthaler 1982:182) und steht ganz allgemein für alles (vgl. „das All“), was zum Schöpfungswerk Gottes gehört, sei es sichtbar oder unsichtbar (etwa Joh 1,3; Joh 11,9; 17,5.24 – Bauer, Aland & Aland 1988:906).⁶¹

Jedoch gebraucht der vierte Evangelist diesen Ausdruck auch dualistisch, um das *Heil (durch Glauben) und Unheil (durch Unglauben)* deutlich auseinanderzuhalten (bspw. die gegensätzlichen Begriffspaare: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod – Hahn 2005:676). So stellt das JohEv wiederholt diese Welt in

seiner Jünger-Gemeinschaft eintritt, jedoch ihre *Zusammengehörigkeit durch Gott* unverändert bestehen bleibt. M. Theobald (2012:192-193) geht noch weiter und erklärt, dass der ekklesiologische Terminus „die Brüder“ deshalb vom Autor erst und nur nach der Auferstehung von Jesus Christus eingesetzt wird (Joh 20,17; 21,23), weil für ihn Auferstehung auch zugleich Adoption bedeutet.

⁵⁸ Erstaunlich ist, dass der Evangelist gleich zu Beginn seines Schreibens klar macht, dass die Gotteskindschaft nicht von biologischer Abstammung bzw. Volkszugehörigkeit abhängt (d.h. insbesondere an das [Gottes-]Volk Israel gerichtet, Joh 1,13). Vielmehr entscheidet der Glaube an Gott darüber, ob jemand zu Gott gehört bzw. sein Kind ist.

⁵⁹ Gemäß dieser Bezeichnung hat der Sohn (Gottes) Geschwister; diese gehören als Kinder zu ein und derselben Familie Gottes; wobei der Begriff „Kinder“ weniger für die Gotteskindschaft Jesu und mehr für die Gotteskindschaft der Gemeinde genutzt wird (Karrer 1998:201).

⁶⁰ Diese Metaphern, erklärt Köstenberger (2009:482), transferieren Beschreibungen des alttestamentlichen Israel auf die Gruppe von Jesu Nachfolgern und markieren damit eine wichtige heilsgeschichtliche Entwicklung. D.h. der vierte Evangelist bringt die Gemeinde mit dem alttestamentlichen Heilsvolk in eine ganz enge Verbindung (eingehender in der Betrachtung von Joh 1,12f).

⁶¹ Der Terminus stammt wahrscheinlich aus der apokalyptischen Tradition (Hahn 2005:678).

einen starken Kontrast zur jenseitigen (Joh 8,23; 12,25.31; 13,1; 16,11; 18,36), wodurch „die Welt“ und das, was zu ihr gehört, als gottfeindlich charakterisiert wird (d.h. als in Sünden verdorbener bzw. der göttlichen Art widersprechender Bereich – vgl. Bauer u.a. 1988:906f.). Dies ist vor allem dann der Fall, wenn vom prä-existenten Christus gesprochen wird (Joh 6,14; 9,39; 11,27; 16,28; 18,37). Die Erklärung für diesen Gegensatz liefert das JohEv insofern, als es diese Welt als vom *Schöpfer* abgekehrte Welt darstellt, die – in ihrer Abwendung vom Schöpfer – überwiegend unter der Herrschaft des *Fürsten dieser Welt* steht (Joh 12,31; 14,30; 16,11). Auf diese Weise verliert die Welt nicht nur ihre wahre – von Gott her erhaltene – Bestimmung, sondern liebt die Finsternis mehr als das Licht, da ihre Werke böse sind (vgl. Joh 3,19; 7,7). Da „die Welt“ das „göttliche“ Leben aufgegeben hat, steht sie unter dem Zorn Gottes (vgl. Joh 3,36; Schnackenburg 1979a:423).

Die Wendung „diese Welt“ kommt ebenso im JohEv vor: Joh 8,23; 9,39; 11,9; 12,25.31; 13,1; 14,30; 16,11; 18,36. Darin wird die Welt als ein Bereich beschrieben, der sich gegen Gott stellt (ähnlich bei Wilckens 2003:194). So unterscheidet das JohEv in seiner dualistischen Sicht zwischen „dieser Welt“ (d.h. unterer, gott-entfremdeter, ungläubiger, todverfallener Bereich) und der eigentlichen (oberen) Welt Gottes (vgl. 3,31; 8,23 – Kühschelm 2008:140). Von daher sind die Menschen, die ihre Existenz auf „die Welt“ bauen, Menschen „aus der Welt“ (Joh 8,23; 15,19; 17,14 – Sasse 1938:895). Sie werden im JohEv zu denen gezählt, die sich der Heilsoffenbarung Gottes in Jesus verschließen. Diesen Zustand des (verharrenden) Nicht-Glaubens an Jesus bezeichnet der Evangelist als *Sünde* (Joh 8,24; 16,9), für die es keine Entschuldigung geben wird (Joh 15,22.24; Theobald 2009:511).

Insgesamt lässt sich also eine zweifache Bedeutung für „Welt“ aus dem JohEv entnehmen: Zum einen steht diese für alles von Gott Geschaffene und zum anderen für die Menschenwelt, die sich Gott gegenüber entfremdet hat und ihm jetzt feindlich gegenübersteht (u.a. Joh 1,10). Die eigentliche Konzentration des JohEv liegt auf dem letztgenannten Aspekt, und zwar insofern, als diese Welt – trotz ihrer Gottesferne – eine *von Gott geliebte Welt* ist (Joh 3,16). Das ist der Grund dafür, warum Jesus von Gott in diese erlösungsbedürftige Welt als Licht (Joh 9,5) und Retter (Joh 4,42) gesandt wird. So kann das JohEv als ein Bericht über das *Drama der Erlösung* verstanden werden (Sasse 1938:894).⁶²

⁶² Im JohEv fehlt jedoch eine explizite Aussage zur Ablehnung der sündigen Seite der Welt (anders in 1Joh 2,15). Überdies: Näheres zum mehrschichtigen Kosmos-Verständnis in Schnelle (2009:88).

4 TEXTERÖFFNUNG (JOH 1,1-18): GEMEINDE ALS GE- MEINSCHAFT VON GOTTESKINDERN DURCH DEN GLAUBEN AN DEN EWIGEN UND FLEISCHGEWORDE- NEN LOGOS

Der Evangelist hat dem texteröffnenden Abschnitt (Joh 1,1-18⁶³) eine bestimmte – in diesem Fall sogar besondere – Funktion in seinem sorgfältig komponierten Schreiben gegeben, nämlich die Angabe des Themas sowie der Richtung der Lektüre (Schnelle 2009:54).⁶⁴ Ob und welche gemeinde- bzw. weltspezifische Aspekte darin enthalten sind und welche Rolle dabei insbesondere Johannes 1,9-13 spielt, zeigt dieses Kapitel. Hier steht zunächst die Einbettung von Johannes 1,9-13 in den literarischen Zusammenhang im Fokus. Darauf folgt die Exegese dieser Passage.⁶⁵ Abschließend werden die Ergebnisse für die Frage nach dem Bild von Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Welt festgehalten.

4.1 Einbettung von Johannes 1,9-13 in den unmittelbaren literarischen Kon- text (Joh 1,1-18)

Die ersten Worte des JohEv (V. 1-5) enthüllen die *Identität* Jesu. In diesem Abschnitt geht es um seinen Ursprung und seine Existenz als Logos bzw. göttliches personales Wort beim Vater (Beutler 2012: 222).

Schon die ersten beiden Worte des Evangeliums ἐν ἀρχῇ, die kaum zufällig an Genesis 1 erinnern, markieren dessen enge Intertextualität mit der Heiligen Schrift

⁶³ Die Bezeichnung des Eingangsabschnittes Joh 1,1-18 als „Prolog“ scheint angesichts eines direkten Vergleichs beispielsweise mit dem Prolog von Lk 1,1-4 (auch Offb 1,1-3) nicht vollends zu passen, da er sich inhaltlich vom Anderen deutlich unterscheidet (Hahn 2005:613f; Schnackenburg 1979a:197f; anders Theobald 2009:103). Gemäß Hahn (2005:613f) stellt der vierte Evangelist das Wirken des präexistenten Logos darin dar, indem er seine Geschichte von Anbeginn der Welt bis hin zur Menschwerdung beschreibt und schließlich ins irdische Leben, Lehren und Wirken Jesu sowie ins Kommen des Heiligen Geistes *einmünden* lässt. Von daher ist für ihn der Abschnitt dem Evangelium keineswegs vorgeordnet. Vielmehr würde er einem integralen Bestandteil desselben entsprechen. Diese Diskussion kann wohl nicht endgültig entschieden werden (Karrer 1998:317).

⁶⁴ Ausführlicher zum Johannes-Prolog als „Ouvertüre des Johannesevangeliums“ bei Beutler (2012: 215-238).

⁶⁵ Angesichts der überragenden Bedeutung, die der einleitenden Perikope (Karrer 1998:320) – mit ihrer programmatischen Funktion (u.a. Schnelle 2009:54; Stuhlmacher 1998:232) – zukommt, wird die besagte literarische Einbettung im Rahmen der Arbeit eingehender untersucht.

(Thyen 2005:65; vgl. Keener 2012:364f). Damit will das JohEv von Anfang an – im Sinne einer Leseanweisung – klar machen, dass es hier nicht um eine erneute Darstellung eines Ereignisses aus der Vergangenheit handelt, sondern um eine neue, weitaus wichtigere Schöpfung – die Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14; Köstenberger 2013:36). Zudem erhebt dieses Evangelium mit seiner übertreffenden Aufnahme von Genesis 1,1 (d.h. der Anknüpfung an die Urgeschichte und nicht an die Väter-Geschichte – Abraham) den Anspruch, in sich eine überzeitliche und überkulturelle Bedeutung zu tragen (Frey 2008:758).

In Johannes 1,1 ist davon die Rede, dass der Logos (ὁ λόγος⁶⁶, ein Nomen actionis⁶⁷) nicht etwa das erste Geschöpf ist, sondern sich als der „im Anfang“ (in V. 2 wiederholt),⁶⁸ das heißt vor aller Schöpfung, schon „bei Gott“ seiende Logos herstellt.⁶⁹

Darüber hinaus fällt auf, dass der von der Ewigkeit her existierende Logos an der *Gottheit Gottes* partizipiert („das Wort war Gott“ – θεὸς als Prädikatsnomen⁷⁰), das heißt, er gehört der göttlichen Wirklichkeit⁷¹ an (vgl. Joh 17,5) und ist damit „seinem Wesen nach Gott“ (Haubeck & von Siebenthal 2007:523). An dieser Stelle kristallisiert sich eine persönliche Gemeinschaft (Schnackenburg 1979a:210) bzw. Einheit zwischen Gott und dem Logos heraus, die vom Ursprung her besteht (Hahn 2005:617). Dabei dient Johannes 1,2 zum einen zur Betonung der ewigen Existenz

⁶⁶ Nur hier (V. 1) und in V. 14 spricht der Verfasser vom „personalen Wort Gottes“ (Beutler 2012:223). Im allgemeinen Sinn bezieht sich der Ausdruck auf das Sprechen, die Berechnung oder auch das verselbstständigte bzw. personifizierte „Wort“ (eingehender bei: Bauer u.a. 1988:968-972). Theobald (2009:118-119) führt in der ganzen Breite aus, warum für diesen Ausdruck im JohEv als Hintergrund einzig die frühjüdische Weisheitslehre in Frage kommt und zudem offensichtlich kein unmittelbarer Zusammenhang zu dem jüdischen Philosophen Philo besteht (so auch Schnelle 2009:39; Stuhlmacher 1998:235). Wie dieser griechische Ausdruck von biblisch-jüdischem Denken, griechischer Philosophie und „gnostischer“ Welterklärung aufgenommen wird, entfaltet Schnackenburg (1979a:257-269).

⁶⁷ Trägt die Bedeutung eines *Ausgangspunktes* für alles Folgende (Karrer 1998:318).

⁶⁸ Die Wiederholung des Gedankens in V. 2 bildet eine Inklusion mit dem Beginn der Passage und bekräftigt die Tatsache, dass das göttliche Wort von Anfang an bei Gott war (Beutler 2012:223).

⁶⁹ Weitere Stellen (neben dem Eingangsabschnitt) zur Präexistenz im JohEv: V.a. 1,15.30; 3,31-35; 6,46; 8,56-58; 12,41; 17,5. Die Präexistenz-Aussagen sind deshalb bedeutsam, weil sie die göttliche Herkunft des Logos und damit seine Verlässlichkeit (bzw. Würde und Autorität) sichern (Beutler 2012:235).

⁷⁰ Mit der θεὸς-Prädikation beginnt eine christologische Wesensbetrachtung, wenn sie auch mit dem soteriologischen Gedanken in Verbindung steht (Joh 20,28: „mein Gott“), erklärt Schnackenburg (1979a:211).

⁷¹ Dabei will die Unterscheidung von θεὸς und ὁ θεὸς lediglich davor schützen, die beiden stark zusammengehörenden „Größen“ für absolut identisch zu erklären. Das artikellose θεὸς in Joh 1,1 ist ein Prädikatsnomen und bedarf nicht notwendigerweise einer Determination (Hahn 2005:618).

des Logos und zum anderen seiner Unterscheidung von Gott – allerdings nicht auf Kosten deren Einheit. „Bei“ Gott zu sein (πρὸς τὸν θεόν), bedeutet zugleich, dass der Logos auf Gott ausgerichtet ist.

Dass es sich beim Logos um das personale Schöpferwort Gottes handelt (Stuhlmacher 1986:75), ergeht aus Vers 3 (Beutler 2012:223). Hier – nach der Beschreibung der ewigen Gegenwart des göttlichen Wortes bei Gott (V. 1-2) – bringt der Evangelist zunächst den Hinweis: „Alles wurde durch dasselbe (Logos), und ohne dasselbe wurde auch nicht eins, das geworden ist“ (Joh 1,3).⁷² Demnach verkörpert der Logos die *Schöpferweisheit* Gottes und gibt der Welt – in Einheit mit dem Vater wirkend (gilt für sein ganzes Offenbarungs- und Heilswirken) – an ihrem Anfang Gestalt und Leben (wie Joh 1,4 fortsetzt).

Was das personale Wort Gottes für die Welt bedeutet und wie die Welt auf dieses reagiert, beschreibt Johannes 1,4-5. Zunächst wird deutlich gemacht, dass der Logos nicht allein Schöpferwort ist, sondern auch Schöpfungsmittler (Hahn 2005:619). Durch ihn besteht *Gottes Weltbezug bzw. –zuwendung* von der Schöpfung an, denn: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1,4). Die Vergangenheitsform legt die Annahme nahe, dass hier der gesamte Dienst des jetzt inkarnierten Logos zusammengefasst vorliegt (d.h. nicht allein die Zeitspanne zwischen Schöpfung und Menschwerdung – Keener 2012:387; Beutler 2012:223). Als „Licht der Menschen“ kommt dem Logos eine existenzielle Bedeutung zu, da das Licht (wahres) Leben⁷³ spendet.⁷⁴ Dieses Licht hat trotz der menschlichen „Finsternis“⁷⁵ nicht aufgehört zu scheinen (Joh 1,5.9).⁷⁶ Damit wird

⁷² Hinter diesem Text steht offensichtlich die Schöpfungsgeschichte von Genesis 1,1ff (Spr 8,22; Stuhlmacher 1986:75).

⁷³ Mit dem Terminus „Leben“ wird der Wortschatz der Erlösung eingeführt (Beutler 2012:223). An folgenden Stellen wird von der (Menschen-)Welt als Adressat von Lebensaussagen gesprochen: Joh 1,4 (das Leben als Licht der Menschen), Joh 3,14-17 (jeder in der Welt, der an den Gottessohn glaubt), Joh 8,12 (das Licht der Welt – das Licht des Lebens), Joh 11,26 (ausnahmslos jeder, der an Jesus glaubt) und Joh 17,2 (alle Menschen, die der Vater seinem Sohn gegeben hat), erklärt Stare (2004:289).

⁷⁴ So wie Jesus das Leben gibt (Joh 3,16.36) und das Leben ist (Joh 14,6), so ist er auch das Licht der Welt (vgl. 8,12; 9,5; 12,46), bemerkt Beutler (2012:223).

⁷⁵ Vom Zusammenhang her steht hier Finsternis für den Bereich des „Gottfeindlichen“ bzw. der „Gottesferne“ (Haubeck & von Siebenthal 2007:523). Der bereits hier auftretende johanneische Dualismus ist typisch für den vierten Evangelisten: 3,18ff.35f; 5,29; 6,36ff.64f; 8,23ff; 9,39; 10,13f.26f; 12,44ff; 15,18ff; 17,6.14ff (Schnackenburg 1979a:236-237). Mit diesem unterscheidet er trennscharf die beiden Bereiche der Wirklichkeit: Gottlosigkeit und Gottzugehörigkeit.

die – mit der Schöpfung verbundene – Zuwendung Gottes signalisiert (vgl. Joh 8,12; 12,46). Das *Sich-Verweigern* der Schöpfung (vgl. Joh 1,10-11),⁷⁷ die in sich selbst weder Licht noch bleibendes Leben hat, sondern von dem sich offenbarenden Licht abhängig ist, zieht die Konsequenz nach sich, dass sie in Finsternis bleibt (vgl. Joh 3,19; Hahn 2005:620).⁷⁸

Nach dem der Evangelist in Johannes 1,1-5 den göttlichen Ursprung des Logos und dessen (Heils-)Wirkung an den Menschen beschrieben hat, stellt er in der Versgruppe von Johannes 1,6-13 den Logos nach seinem Eintritt in die Menschheitsgeschichte dar. Dabei führt er mit dem Auftreten von Johannes dem Täufer (V. 6-8)⁷⁹ einen geschichtlich nachweisbaren *Zeugen*⁸⁰ ein. Als ein von Gott gesandter bzw. beauftragter Vorläufer des Logos gibt Johannes der Täufer – aufbauend auf der Zuwendung des Logos zur Menschheit in Johannes 1,4 – Zeugnis von dem Licht. Hier wird zum ersten Mal im JohEv ausdrücklich vom Glauben an den Logos gesprochen, zu dem das Zeugnis des Johannes führen soll: „Dieser kam zum Zeugnis, damit er von dem Licht zeugte, damit alle durch ihn glaubten“ (Joh 1,7).⁸¹ Der Glaube, den die Verkündigung bzw. das Zeugnis Johannes des Täufers wecken (oder auch stützen) soll, ist Glaube nicht an den Verkündiger (gemäß V. 8 sollte er „nur“ Zeugnis ablegen – Haubeck & von Seibenthal 2007:523), sondern allein an

⁷⁶ Die Zeitformen sprechen für diese Deutung; während die Wendung „nicht ergriffen“ im Aorist steht, ist das Aufstrahlen des Lichts in der Finsternis im Präsens formuliert (Hahn 2005:620); hinreichende Untersuchung zum Begriff *καταλαμβάνω* bei Köstenberger (2013:45).

⁷⁷ Haubeck und von Siebenthal (2007:523) halten es an dieser Stelle für angemessen, von fehlender Annahme gegenüber dem Licht des Logos auszugehen (so auch: Beutler 2012:523); ausführlicher dazu Beutler (2008:29-60).

⁷⁸ Obwohl hier weder die Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) noch dessen Sieg über die Finsternis (Joh 1,12-13) ausdrücklich erwähnt werden, scheinen diese schon hier vorausgesetzt zu sein (Beutler 2012:223).

⁷⁹ Sein Auftreten ist nicht so unerwartet, wie es oft gedacht wird. Sprachlich gesehen, ist der Aorist, in dem das Auftreten Johannes des Täufers präsentiert wird, durch die Aoriste der Verse 3 und 4 vorbereitet, in denen sogar das gleiche Verb wie in V. 6 begegnet: „es wurde“ (Beutler 2012:224).

⁸⁰ Für die Zeugenrolle sowie den Sendungsauftrag der Gemeinde bietet die literarische Figur „Johannes der Täufer“ eine Identifikations- und Handlungsmöglichkeit; bei aller Relativierung des Täufers (siehe oben) kommt ihm sogar eine große Autorität in der johanneischen Erzählung zu, denn sein Zeugnis bekommt – insb. mit seiner Erwähnung im Prolog – einen besonderen Ort in der Lektüre und hat somit Gewicht: Joh 1,6-8.15 (danach auch in Joh 1,19-34; 3,27-36).

⁸¹ Stets fungieren Zeugnisse im JohEv als Mittel, um den Glauben an Jesus Christus zu wecken oder zu stärken: Bspw. endet Kap. 3 – einen Verweis auf das Zeugnis des Täufers enthaltend (Joh 3,26) – mit dem Versprechen des Lebens für diejenigen, die Jesus im Glauben annehmen; auch der ganze Abschnitt Joh 5,31-40 dient dem Zweck des Glaubens an Jesus aufgrund des vielfachen Zeugnisses zu seinen Gunsten (vgl. V. 38), bemerkt Beutler (2012:226). So führen Zeugnisse über Jesus Christus die Zuhörer zu einer persönlichen Entscheidung für oder gegen den Glauben an ihn (Schnackenburg 1979a:227).

denjenigen, der seit dem Beginn des Prologs das Licht genannt wird, der Logos als göttliches Offenbarungswort ist. Überdies sehen einige Ausleger in Vers 8 einen apologetischen Charakter gegeben (Schnackenburg 1979a:227). Mit diesem Vers würde der Evangelist der Überschätzung oder gar Verehrung Johannes des Täufers – wie sie in jüdischen oder in christlichen Kreisen begegnen konnten (Beutler 2012:226) – entgegengetreten.⁸²

Zusammengenommen setzt die erste, leseanleitende Charakterisierung von „Welt“ *zweigeteilt* ein. Zum einen steht „Menschen(-Welt)“ für Gottes Schöpfung und darum für seine weltzugewandte und ihr gegenüber zuvorkommende Haltung (Leben und Licht – Joh 1,3-4). Zum anderen wird ein existenzieller und somit zu bedenkender Mangel der Menschen festgestellt: Ihnen fehlt es an Licht und Leben, denn sie leben in der Finsternis, in der Gottesferne (Joh 1,4-5; vgl. Joh 1,9-10). Zudem wird dieses düstere Bild von „Welt“ durch den Licht-Finsternis-Dualismus insofern verstärkt, als er eine deutliche Grenze zwischen Welt als Bereich der Gottesferne (vgl. Joh 1,10f) und dem Bereich der Gottzugehörigkeit (der Gemeinde – Joh 1,12f) markiert. Das, was Johannes 1,4-5 andeutet, wird in den Versen 9-13 wieder aufgenommen und präzisiert: Das Licht, das in die Finsternis leuchtet (V. 9), der Schöpfer, der in die Welt kommt (V. 10), der Besitzer, der in sein Eigentum kommt (V. 11), sucht bei der (Menschen-)Welt Aufnahme zu finden. Dabei verspricht er denen, die ihn aufnehmen, Leben (in Anlehnung an Joh 1,4; Beutler 2012:235). Ob und inwieweit sich Menschen tatsächlich von diesem göttlichen Licht des Lebens erleuchten und leiten lassen bzw. das Bild von Welt modifiziert wird, darauf wird in der exegetischen Betrachtung der Verse 9-13 näher eingegangen (im Anschluss an die literarische Einbettung).

Die Verse 14-18 kommen darauf zu sprechen, was der Evangelist in den – verhüllt wirkenden – Aussagen der Verse 5 und 9 über das Kommen des „Logos-Lichtes“ in die Welt angedeutet hat: Das Kommen des Lichtes in die Welt geschieht in einer bis dahin unbekannten Weise – der Logos wird Fleisch (Schnackenburg 1979a:229-330). Vers 14 liefert dabei die einzige ausdrückliche Inkarna-

⁸²Obgleich der vierte Evangelist die Bezeichnung „Täufer“ für Johannes hier wie sonst im Evangelium meidet (selbst die Taufe Jesu durch die Hand des Täufers bleibt in dieser Erzählung unerwähnt). Der Grund dafür könnte darin liegen, dass der Täufer gemäß des JohEv keine andere Aufgabe von Gott erhalten hat, als Zeuge für Jesus zu sein (Joh 1,8; Beutler 2012:226); der ganze Abschnitt Joh 1,19-34 wird diesem Gedanken dienen, der überdies in Joh 3,26 und 5,33 wiederkehrt.

tions-Aussage des gesamten JohEv (Hahn 2005:621).⁸³ Dieser Vers wirkt im gesamten einleitenden Abschnitt wie ein ‚Erzählungseinschnitt‘, der das zuvor Gesagte mit *Bekenntnisformulierungen* bekräftigt.⁸⁴ Beachtenswert ist, dass hier der σαρκ-Begriff neutral bzw. ohne negative Konnotation gebraucht wird (Hahn 2005:623; Karrer 1998:319). Es geht hier um den allgemeinen Sinn von „Fleisch“, welches für die geschöpfliche Wirklichkeit steht und somit für Vergänglichkeit und Schwachheit. Der Logos wird also zur vollwertigen menschlichen Existenz (aus Fleisch und Blut – Haubeck & von Siebenthal 2007:524; Geburt und Tod – Beutler 2012:230). Bei der Fleischwerdung des Logos gilt es zudem zu beachten, dass die Betonung nicht allein auf dem Geborenwerden und Menschsein des Logos liegt, sondern auch – und speziell – auf dem Akt der Menschwerdung (Hahn 2005:623), d.h. der Eröffnung eines neuen (Offenbarungs-)Weges (Karrer 1998:319). Gerade mit dem völligen Eingehen des Logos in die menschliche Existenz (d.h. auch in die Bedingtheit und Verletzbarkeit bzw. Ablehnung; Hahn 2005:613) ereignet sich die Offenbarung.⁸⁵ So ist der Logos selbst das ausgesprochene Wort Gottes an die Menschheit, d.h. der Verkündiger verwirklicht dieses Wort und ist mit diesem identisch (Hahn 2005:616).

Die Tragweite des Inkarnationsgeschehens malt der Evangelist insofern aus, als er die Formulierung „und wohnte unter uns“ nutzt.⁸⁶ Hierbei handelt es sich um eine Verknüpfung mit der alttestamentlichen Tradition von der Gegenwart Gottes im heiligen *Zelt* bzw. *Tempel* (bspw. Exodus 24,16; 25,8; 33,18; 34,6-7).⁸⁷ Demnach schließt die Menschwerdung des Logos das Gegenwärtig-Werden Gottes in der Welt ein (deshalb auch Umschreibungen wie „Herrlichkeit“ und „Fülle der

⁸³ Auf diese Inkarnationsaussage, bemerkt Hahn, greift Johannes nur noch thematisch zurück, wenn er vom Umstrittensein und Leiden Jesu berichtet.

⁸⁴ Stilistisch gesehen verweist die – zum ersten Mal in der Texteröffnung genutzte – erste Person Plural auf ein Bekenntnis (Beutler 2012:232; so auch Hahn 2005:616); Näheres dazu nachfolgend.

⁸⁵ Die Logos-Äußerungen in Joh 1,1f und 1,14 scheinen sich gegenseitig zu erklären: Einerseits sind die Präexistenz-Aussagen ein Teil der Offenbarungsaussagen (d.h. auch Inkarnation), nicht allein Voraussetzung oder Bedingung. Andererseits können die Inkarnationsaussagen ohne der Präexistenzaussagen (in ihrem Offenbarungscharakter) nicht zu Ende verstanden werden. Im Übrigen werden die Präexistenz-Aussagen in Joh 17,24 durch Postexistenz-Aussagen ergänzt (Hahn 2005:618-619).

⁸⁶ Genauer wäre wohl: „wohnte in einem Zelt“ (Haubeck & von Siebenthal 2007:524), wodurch in Jesus, dem Logos, Gottes Entgegenkommen bzw. (Welt-)Nähe zum Ausdruck kommt.

⁸⁷ Die Tradition des Exodus über die Gotteserscheinung und –gegenwart am Sinai scheint hinter dem gesamten Abschnitt Joh 1,14-18 zu stehen (inkl. der Gestalt des Mose, der das von Gott am Sinai empfangene Gesetz an das Volk Israel vermittelt), erklärt Beutler (2012:229).

Gnade und Wahrheit“; Hahn 2005:622). Offenkundig spielt die präzisierende Beschreibung „voller Gnade und Wahrheit“ auf die Selbstbeschreibung Gottes in Exodus 34,6 an.⁸⁸ Eben diese Herrlichkeit, das bedeutet also Gnade (die geschenkte Möglichkeit, dass gemäß V. 12 Menschen zu Gottes Kindern gemacht werden können – Theobald 2009:130) und Wahrheit (die unverstellte Wirklichkeit, dass der Logos Gott ist – Schnelle 2009:50) darf in der Inkarnation geschaut werden: „Wir sahen seine Herrlichkeit“. In den Versen 14 und 16 begegnet zum ersten Mal im Johannes-Prolog die erste Person Plural. Hier meldet sich eine Gruppe von Gläubenden zu Wort. Es ist die Gruppe derjenigen, die das göttliche Wort in Jesus erkannt haben, das Fleisch geworden und zur Rettung der Gläubenden gekommen ist (in der nachfolgenden Exegese mehr zum Bezug von Glauben und Sehen).⁸⁹

Im selben Vers hängt der Evangelist an das Stichwort „Herrlichkeit“ eine weitere Präzisierung an: „Eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater“. Die Abstraktion „der Logos war Gott“ (Joh 1,1) wird nun von dem Bild „Einziggeborener“ ergänzt (Karrer 1998:320). Dadurch gibt der Evangelist zu erkennen: Es ist die Herrlichkeit des Logos, wie sie dem Eingeborenen vom Vater – also von seiner Herkunft – her zukommt (vgl. Joh 6,46; 7,19; Theobald 2009:130).⁹⁰ Aufgrund dieser intensiven *Gottesbeziehung* des Logos von Ewigkeit her (Joh 1,1) spiegelt sich in ihm das Wesen Gottes. Hierin liegt auch der Grund, warum zum Logos gesagt werden kann: „(Das ist) mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28 – diesmal die Anrede mit dem Artikel: ὁ θεός; Karrer 1998:320).⁹¹

Ferner fällt auf, dass in Johannes 1,12-14 die Gemeinde ins Spiel kommt. Dabei wird ihre Entstehung skizziert, und zwar insofern, als Menschen auf das Kommen bzw. die Initiative des Logos hin mit Glauben und Aufnahme antworten. Hierbei ist

⁸⁸ Die Johannes-Einleitung gibt eher die griechische Fassung wieder, in der „voller Treue“ und „wahrhaftig“ steht (Beutler 2012:230); ausführlicher in Theobald (2009:130).

⁸⁹ Stilistisch gesehen verweist die erste Person Plural auf ein Bekenntnis (Beutler 2012:232).

⁹⁰ Was der Ausdruck μονογενής (vgl. Joh 3,16.18) genau bedeutet, erklärt M. Theobald weiter, ist umstritten. Er kann mit „einzig“, „einzigartig“, „einziggeliebt“ oder auch um eine Bedeutungsnuance erweitert – „einziggeboren“ bzw. „einziggezeugt“ übersetzt werden. Für Letzteres spricht die Beifügung „vom Vater her“ und Einsatz von μονογενής als möglicher Ersatz für „Sohn“. In jedem Fall hängt die Einzigartigkeit Jesu ursächlich an seiner Herkunft von Gott her; mit diesem Terminus qualifiziert der Evangelist somit das – unvergleichlich – besondere Verhältnis des Sohnes zum Vater (vgl. Joh 3,16; Schnelle 2009:50 und 87). Auf die Bezüge zwischen Prolog und Joh 3,16 geht Popp (2001:157-162) näher ein.

⁹¹ Was vermuten lässt, dass der einleitende Abschnitt und das Thomasbekenntnis eine große Klammer um das Buch darstellen (trifft anscheinend ebenfalls für 1,17: „Jesus Christus“ und 20,31: „Jesus ist der Christus“ zu), bemerkt Theobald (2009:136).

bezeichnend, dass die *Rettungserfahrung* der Gemeinde (Joh 1,12-14) nicht erst mit dem (Sühne-)Tod Jesu Christi einsetzt, sondern beim Irdischen – und weiter für den Auferstandenen gilt. Somit will der Evangelist wohl deutlich machen: In der ganzen Geschichtswirksamkeit Jesu wendet sich Gott der Menschheit zu (Karrer 1998:185). Für das Verhältnis der Gemeinde zur Welt bedeutet das, dass sich die Gemeinde in ihrer Weltzuwendung an Worten (der entgegenkommenden Liebe und Wahrheit) und Taten (des entgegenkommenden Helfens) orientieren sollte. Das positive Ergebnis (d.i. Menschen kommen zum Glauben und werden zu Gotteskindern – Joh 1,12f) sollte die Gemeinde für die Orientierung an Jesu zuvorkommendem Reden und Handeln umso mehr motivieren (vgl. Joh 17,18; 20,21).

Mit Vers 15 wird eine weitere Äußerung des Täufers gebracht. Der Evangelist will mit der zweifachen Präsens-Formulierung („Johannes legt Zeugnis ab für ihn und ruft“) scheinbar die bleibende *Aktualität* seines Zeugnisses⁹² über die Identität des Logos unterstreichen (Schnelle 2009:52; Theobald 2009:131) und thematisch auf Joh 1,30 vorgreifen. Inhaltlich geht es hier darum, dass Jesus gegenüber dem Täufer im Blick auf die Zeit unendlich überlegen ist: „Der nach mir Kommende hat den Vorrang vor mir, denn er war (d.h. uranfänglich in Gott) vor mir“ (Schnelle 2009:132). Damit stimmt die Aussage dieses Zeugnisses mit der Gesamtanlage der Perikope überein: Nicht beim Täufer beginnt Gottes Heilsgeschehen, sondern mit dem ewigen Logos. Auf diese Weise wird das Inkarnationsbekenntnis von der Präexistenz-Aussage des Täufers bestätigt (Schnelle 2009:132).

In Vers 16 gibt der Evangelist nachdrücklich die Erfahrung einer Gruppe von Glaubenden weiter („wir alle“): Alle haben Anteil an der unerschöpflichen bzw. überfließenden Gnade durch den Logos („Gnade um Gnade“ – vgl. Joh 1,12-13; (Schnelle 2009:52; Theobald 2009:133). Damit verweist Vers 16 konsequent auf Gottes *Zuwendung* in Fülle (soz. als „eine Gnade nach der anderen“ – Haubeck & von Siebenthal 2007:524-525) und auf die glaubende Antwort (vgl. Joh 1,12f.14 – unten näher betrachtet).

In den Logos-Abschnitt wird durch Vers 17 die Geschichte vor dem Kommen Jesu einbezogen (Karrer 1998:319). Hier findet sich eine Überbietung der bisherigen Gesetzesordnung durch die Gnadenwirklichkeit Jesu Christi (Schnackenburg

⁹² Der grammatikalische Unterschied zu den Versen 6-8 besteht darin, dass sein Zeugnis dort als ein Ereignis in der Vergangenheit erscheint (Beutler 2012:230).

1979a:253).⁹³ In der Regel wird V. 17 als antithetischer Parallelismus verstanden (Schnelle 2009:52).⁹⁴ Jedoch kommt das adversative „aber“ im Griechischen nicht vor. Johannes favorisiert eine Aufeinanderbezogenheit der Glieder (Karrer 1998:319; Theobald 2009:134). Dabei ist Jesus *Mittler und Gabe* (von Gnade und Wahrheit) in einem, während Mose lediglich Mittler des Gesetzes ist. Was die Thora – insbesondere in der Sinai-Erscheinung Gottes – gewissermaßen vorausgehend darstellt, das ist in der Fleischwerdung zur Realität geworden. Hinter beiden Fakten steht aber der Wille Gottes (Schnackenburg 1979a:253).⁹⁵

Der Evangelist markiert mit Vers 18 den Abschluss der Einleitung und den Übergang in das öffentliche Wirken des Logos, welches mit Johannes dem Täufer ansetzt (Theobald 2009:135). An dieser Stelle ist die Rede von der Exklusivität Jesu Christi, die deshalb auch seine Offenbarung auszeichnet. Mit der Negation „niemand hat Gott jemals gesehen“ leitet der Evangelist (in Anspielung insb. auf die Sinai-Theophanie – Exodus 33,20 – und beziehend auf Joh 1,1-2⁹⁶) die ursprünglich unmittelbare und damit einzigartige Nähe des Logos zu Gottes ein (Theobald 2009:135). Aus dieser Exklusivität Jesu Christi ergibt sich dessen Abso-lutheit, da nur er aufgrund seiner Gottesnähe (auch „Ehrenplatzes“⁹⁷) von Gott Kunde bringen bzw. Gott ‚auslegen‘ kann (vgl. Joh 3,31f – Hofius zitiert in: Theobald 2009:135; auch Beutler 2012:232). Von daher geht durch die Fleischwerdung auch die einmalige und unmittelbare Gotteserfahrung Jesu in die Geschichte ein (Schnackenburg 1979a:254; Schnelle 2009:53). Der Eingangsabschnitt mündet damit in die folgende Darstellung Jesu: Das, was sich in den Worten und Werken Jesu Christi vollziehen wird, das entspricht von Beginn an – durch die enge Gottesbeziehung des Logos – dem Willen Gottes.

⁹³ Infolgedessen hat Stuhlmacher recht, wenn er festhält, dass die ergangene Offenbarung (durch Jesus) das Gesetz (durch Mose) in den Schatten stellt (Stuhlmacher 1998:236).

⁹⁴ Anders J. Jeremias, der hier einen synthetischen Parallelismus erkennt (zitiert in: Schnackenburg 1979a:253).

⁹⁵ Zudem ist Mose für den Evangelisten kein „negativer Zeuge“ (Hoskyns-Davey zitiert in: Schnackenburg 1979a:253). Für Karrer (1998:319) gibt der Evangelist Mose sogar einen besonderen Rang (V. 17; vor Joh 5,45ff).

⁹⁶ Mehr zu der – leicht variierten – Wiederaufnahme von Joh 1,1 in 1,18 bei Theobald (2009:136).

⁹⁷ Der Ausdruck *κόλπος* bedeutet „Brust“ und kann sinngemäß für „an jmds. Seite“ oder sogar „auf dem Ehrenplatz neben jmdm.“ stehen (Haubeck & von Siebenthal 2007:525). Schnackenburg (1979a:254) und Schnelle (2009:53) halten die Auffassung des „Bei-Gott-Seins“ mit dem Verweis auf Joh 13,23 für angemessen.

4.2 Exegetische Betrachtung von Johannes 1,9-13

Die Passage in Johannes 1,9-13 beschäftigt sich – wie bereits durch Johannes 1,5 angedeutet – mit der Reaktion von Seiten der (Menschen-)Welt auf das zu ihr gekommene Heilsgeschehen des Logos-Lichtes. Darum wird dieser Abschnitt für die Frage nach dem Bild von Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Welt, das vom Evangelisten errichtet und der Erzählung vorgeschaltet wird, interessant.

Wie in der literarischen Einbettung beleuchtet, stehen die Verse 4-5 sowie 9-13 auf einer inhaltlichen Linie, wobei die erste Versgruppe die Vorbereitung für den letztgenannten Abschnitt bildet. Aufbauend auf dem Zeugnis Johannes des Täufers von dem Licht (Joh 1,8) erfolgt mit Johannes 1,9 der inhaltliche Rückbezug auf Johannes 1,4: Als göttliches Licht hat der Logos die lebensspendende, erleuchtende⁹⁸ Fähigkeit und Kraft, die für „jeden“ Menschen in der Welt möglich (und heilsnotwendig) ist.⁹⁹ Das Leuchten des Logos-Lichtes in die Finsternis wird als das geschichtliche Erscheinen des Logos¹⁰⁰ in und vor der (Menschen-)Welt präzisiert. Dass die beiden Begriffe „Finsternis“ und „Welt“ sachlich zusammengehören, zeigt die Tatsache der *mangelnden Erleuchtung*, die sowohl auf die Finsternis (Joh 1,5) als auch auf die Menschen und damit auf „die Welt“ (als ihren Lebensraum) bezogen wird. Diese Beobachtung findet in Vers 10 ihre Bestätigung, wo die Welt – in Entsprechung zur Finsternis in Vers 5 – auf das Kommen des Logos mit Ablehnung reagiert. Für den Terminus ὁ κόσμος bedeutet das: Von seiner Erstnennung an wird „die Welt“ auch mit dem negativen Aspekt der Logos-Ablehnung verbunden (d.h. gemäß Joh 1,3 ist „die Welt“ zwar vom Logos – also göttlich — geschaffen, jedoch hat sie sich ihm gegenüber entfremdet). Es fällt zudem auf, dass κόσμος durch sein viermaliges Vorkommen die Verse 9-10 dominiert, wodurch in konzentrierter Form

⁹⁸ Der Ausdruck φωτίζω kann auch mit der räumlichen Vorstellung „mit Licht erfüllend“ übersetzt werden (Haubeck & von Siebenthal 2007:523).

⁹⁹ Das bedeutet: Die seit der Schöpfung wirksame ‚Erleuchtungskraft‘ des Logos bleibt auch nach der Inkarnation wirksam (Präsens), da sie zu seinem Wesen als „wirkliches“ Licht gehört (Schnackenburg 1979a:229-230). Überdies, bemerkt Schnackenburg, schwingt hier ein polemischer Unterton mit, da in der Näherbestimmung „wirkliches“ bzw. „wahrhaftiges“ Licht eine Abgrenzung zu anderen Licht- und Heilsbringern klargemacht wird. Dieses Attribut kann den Unterschied zu „falsch“, d.h. die Echtheit einer Sache oder Person betreffend, bezeichnen (bspw. falschen Götzen); Schnackenburg 1979a:229-230).

¹⁰⁰ Die Frage nach dem „Wie“ des Kommens bzw. Erscheinens des Logos-Lichts in die Welt wird in V. 14 als ein Akt der Menschwerdung beantwortet.

die Welt als Schöpfung sowie Ziel des Kommens und der Offenbarung des Logos, aber auch als Ort seiner bewussten Zurückweisung festgehalten wird.

Der Logos kommt als göttliches Offenbarungswort zum Ausdruck und will angenommen werden (vgl. Joh 1,12). Die Entscheidung der Menschen, das Heilswirken des Logos nicht zu „(er)kennen“¹⁰¹ (d.h. sich seinen Lehren¹⁰² und Werken gegenüber bewusst verschließen – Schnackenburg 1979a:232),¹⁰³ wird in Vers 11 in zunehmender Dramaturgie fortgeführt: Als Schöpfer der Welt (V. 10) und somit als ihr Besitzer wird der Logos in seinem Eigentum (ἴδιος – d.h. die ursprünglich [zu] ihm Gehörenden)¹⁰⁴ nicht angenommen. Insofern lassen sich die Verse 9-11 wie folgt zusammenfassen: Das Licht, das in die Welt bzw. Finsternis leuchtet (V. 9; vgl. V. 5), der Schöpfer, der in die Welt kommt (V. 10), der Besitzer, der in sein Eigentum kommt (V. 11), sucht bei der (Menschen-)Welt Aufnahme zu finden. Denen, die ihn aufnehmen, gibt er eine Lebenszusage (Beutler 2012:235), doch findet er bei den (meisten) Menschen keine Erkenntnis bzw. Annahme (Joh 1,10-11).

Insofern spricht der Evangelist von „der Welt“ sowohl positiv als auch negativ: Zum einen beschreibt er sie als einen *Ort* (oder Lebensraum der Menschen), der lichtbedürftig (und somit erlösungsbedürftig) ist und dem die lebens- und lichtspendende Zuwendung des göttlichen Wortes als seines Schöpfers (und damit Gottes selbst) gilt, zum anderen ist dieser Ort aber nicht bereit ist, sich auf die (angemessene) Begegnung mit dem göttlichen Wort durch Annahme einzulassen.

Der negativen Reaktion der Menschen in Johannes 1,5.9-10 stellt der Evangelist in den Versen 12-13 eine andere gegenüber (Schnackenburg 1979a:232): Es gibt

¹⁰¹ Die Entscheidung des Petrus in Joh 6,68f bildet dazu einen starken Kontrast. Im Unterschied zu den in Joh 1,10 beschriebenen Menschen erkennt (und dadurch bekennt) Petrus, dass Jesu Person (Worte und Werke) im Dienst des ewigen Lebens stehen und es dadurch keine Alternative zur Person Jesu geben kann. Hierin liegt, wie der Evangelist zu unterstreichen scheint, eine angemessene Antwort auf Jesu Lehren und Wunder-Zeichen (Stare 2004:254). Jedoch aufgrund der in Joh 1,10f beschriebenen Verschlussenheit seitens der Welt, wie der Evangelist in seiner Erzählung immer wieder bilanziert, kennt diese weder den Vater noch den Sohn (Joh 16,3), noch den Heiligen Geist (Joh 14,17), erklärt Keener (2012:396).

¹⁰² Dieser Rückschluss scheint angesichts von V. 18 Sinn zu machen, wo Jesus Christus aufgrund seiner unvergleichlich engen Gottesbeziehung als der „Exeget“ Gottes (eben göttliches Wort) beschrieben wird (Beutler 2012:232).

¹⁰³ Im Lebensraum der Menschen werden Entscheidungen getroffen und entsprechende Handlungen vollzogen, die letztlich zum Heil oder Unheil führen (Schnackenburg 1979a:232).

¹⁰⁴ Das „Eigentum“ bzw. die „Seinen“ auf Israel einzugrenzen, entspricht nicht der Aussage des Textes, wo es um die (ganze) Welt als Schöpfung des Logos geht (vgl. Joh 1,3.10; Beutler 2012:228; anders: Keener 2012:398-399; Schnackenburg 1979a:232).

doch Menschen („so viele ... aber“ bzw. „all denen“), die das zu ihnen gekommene Logos-Licht aufnehmen¹⁰⁵ bzw. an „seinen Namen“¹⁰⁶ bleibend glauben (Beutler 2012: 228).¹⁰⁷ Daraufhin erhalten die Glaubenden vom Logos selbst die „Vollmacht“ (ἐξουσία – auch [Vor-]Recht¹⁰⁸), Kinder Gottes zu werden.¹⁰⁹

Dass die Gotteskindschaft eine göttliche *Gabe* ist, zu der weder die physische Zeugung noch sexuelles Verlangen bzw. geschlechtlicher Drang oder Wille (Beutler 2012:228) beiträgt, hält der Evangelist in Vers 13 fest (erklärender Stil durch einen Relativsatz). Auf diese Weise werden die Glaubenden – beziehungsweise auf Vers 11 – als das „Eigentum“ (bzw. die eigentlichen „Zugehörigen“) Gottes definiert. Sie sind es, die seine – durch das göttliche Wort ausgegangene – Botschaft bewahren und in einer wahrhaft verbindlichen Beziehung zum Logos-Licht bleiben (vgl. 10,3-4; Keener 2012:399).

Interessant in diesem Zusammenhang ist ebenfalls, dass in den Versen 14 und 16 zum ersten Mal im Johannes-Prolog die erste Person Plural begegnet. Hier meldet sich offenbar eine Gruppe von Glaubenden zu Wort,¹¹⁰ die das göttliche Wort in

¹⁰⁵ Der Ausdruck λαμβάνω meint – räumlich gesehen – wohl ein „In-sich-Einlassen“, d.h. das von Gott gesandte Logos-Licht in sich (hineinscheinen) lassen (vgl. Joh 12,48, 13,12; so auch in Bezug auf den Empfang des Heiligen Geistes – Joh 20,22; ähnlich bei Keener 2012:399). Dieses Aktionswort drückt somit stärker die personale Verbundenheit zu Jesus aus (Thyen 2005:84). Näheres zu der engen Beziehung zwischen Glaube und Aufnahme unter: Exkurs: Glaube und verwandte Begriffe.

¹⁰⁶ Steht als pars pro toto für die Person selbst (Haubeck & von Siebenthal 2007:524); ähnlich in Ps 103,1-2, wo der „Name“ eine Umschreibung für Gott selbst ist – einschließlich seiner Ehre. Somit, ergänzt C. S. Keener (2012:400), impliziert der Glaube an den Namen Jesu das Vertrauen auf ihn als Gott. Weitere Belege für den Glaube an „seinen Namen“ im JohEv liegen vor in: Joh 2,23; 3,18; 20,31. Es fällt auf, dass der Evangelist diese Motivik an strategisch wichtigen Stellen platziert, vor allem in den beiden Zielvorgaben des Evangeliums: Joh 1,12 und 20,31 (Keener 2012:400).

¹⁰⁷ Der theologische Begriff πιστεύω steht hier als (substantiviertes) Partizip (πιστεύουσιν), wodurch der dauerhafte Charakter des Glaubens markiert wird (im Folgenden eingehender, auch zur Verbindung vom Aufnehmen und Glauben). Überdies liegt dem „Glauben“ wohl dieselbe Denkvoraussetzung zu Grunde wie in anderen Schriften des Neuen Testaments, nämlich das alttestamentliche Wort .thets „neuartrevna hcis,, wzb „neuartrev,, ruf sehclew „מִן

¹⁰⁸ Damit wird möglicherweise ein Weg für religiöse Menschen aufgezeigt, das zu werden, was sie aus eigenem Bestreben (bspw. durch Gesetzeinhaltung) nicht erreichen können (Keener 2012:403). Gemäß Joh 1,13, wo menschliches und göttliches „Recht“ nebeneinander gestellt werden, gibt Gott Menschen die Macht, Kinder zur Welt zu bringen, doch nur sein Geist kann die Geburt „von oben“ und damit Gotteskindschaft bewirken (Keener 2012:404).

¹⁰⁹ In der johanneischen Erzählung sind die Kinder Gottes „von oben“ geboren, um wie Jesus „von oben“ zu sein (Joh 3,3-13; Keener 2012:403). Kinder Gottes zu werden, bedeutet somit auch mit Jesus und miteinander denselben Vater zu haben bzw. zu teilen (Joh 20,17). Der Evangelist setzt einen Kontrast zwischen dem Anspruch des Volkes Israel auf den Titel „Gotteskinder“ und denen, die wahrhaftig durch den bleibenden Glauben an den fleischgewordenen Logos Kinder Gottes sind (Keener 2012:402).

¹¹⁰ Möglicherweise geschieht dies mit dem Ziel, die Empfänger des Evangeliums ins Erzählgeschehen hineinzunehmen.

Jesus und darin das Leben erkannt hat.¹¹¹ Dabei bauen die beiden Verse aufeinander auf: Gemäß Vers 14 erfordert die Menschwerdung des Logos eine glaubende Annahme bzw. Erkenntnis seitens der (Menschen-) Welt (vgl. Joh 1,10), durch die eine *Wahrnehmung* der Herrlichkeit des Logos überhaupt erst möglich ist (Hahn 2005:624). Wo Nichtglaubende am Logos nur seine irdisch-menschliche Gestalt erkennen (sozusagen Jesu rein menschliche Seite), sieht der Glaubende tiefer: Er nimmt die Herrlichkeit des Logos wahr (sozusagen Jesu innere Seite – das göttliche Licht und Leben). Erst dadurch – so geht Vers 16 darüber hinaus – wird der Empfang der göttlichen Gnaden – beginnend mit der Gotteskindschaft durch den Glauben – möglich.

Mit dieser Versgruppe verdeutlicht der Evangelist das, was er andeutungsweise in Johannes 1,5 schildert: Der tatsächliche *Sieg* des Logos-Lichts über die „Finsteris“ bzw. die – ihm gegenüber entfremdete und verschlossene – (Menschen-)Welt geschieht durch den Glauben an das göttliche Wort (Joh 1,12-13; bekräftigt durch das „Wir-Bekenntnis“ in den Versen 14 und 16). So werden Menschen, die mit (bleibendem) Glauben auf das Erscheinen des Logos antworten, in die – dem Logos ähnliche (Zimmermann 2003:109)¹¹² – enge Gemeinschaft der Kinder Gottes geführt. Ebenso können auch nur Glaubende im fleischgewordenen Logos den unverhüllten Ort der Gegenwart Gottes wahrnehmen (d.h. den eigentlichen Tempel, vgl. Joh 2,21 – Gnika 2009:15). Für das vom Evangelisten entfaltete Bild von „Gemeinde“ bzw. Gemeinschaft der Kinder Gottes bedeutet dies, dass der *dauerhafte Glaube die Gemeinde* wesensmäßig kennzeichnet.

4.3 Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Gemeinde als Gemeinschaft von Glaubenden – Welt als Schöpfung sowie Objekt der Zuwendung Gottes

Die einleitende und leseanweisende Charakterisierung von Gemeinde und Welt ergibt sich aus der gedanklichen Bewegung von Johannes 1,1-19: Es geht vom ewigen Wort, das bei Gott ist und wesensmäßig Gott entspricht, hin zu der (1) von ihm

¹¹¹ Stilistisch gesehen könnte die erste Person Plural auf das Bekenntnis einer Gemeinde verweisen (Beutler 2012:232).

¹¹² Die Grenze des Vergleichs zwischen der Gottesbeziehung des Logos und der von den Glaubenden resultiert letzten Endes daraus, dass die Gottesbeziehung der Glaubenden eine durch den Logos vermittelte bleibt (Zimmermann 2003:105).

geschaffenen und (2) doch in der Finsternis lebenden (Menschen-)Welt. Alle, die mit Glauben auf das Kommen des Logos-Lichts antworten, werden zu einer Gemeinschaft (bzw. Einheit) von Gottes Kindern. Diese Stoßrichtung des Prologs bietet folgende Aspekte für das johanneische Bild von Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Welt:

(1) Im programmatischen Eröffnungstext setzt der Schreiber mit dem Weg-Jesu ein (Schnelle 2007:632). Dabei ist Jesus das Wort Gottes, das an die Menschheit als dessen Schöpfung gerichtet wird (Joh 1,3.10). Deshalb geht es von Beginn an um eine Weltgeschichte als *Zuwendungsgeschichte* Gottes. Die göttliche Liebe, die bereits in der Schöpfung der Welt durch den Logos wirkt, wird so in der Heilszuwendung des Logos zur Welt konkret (vgl. Joh 3,16f; ähnlich bei Dietzfelbinger 1997:134). Im Logos befindet sich das Leben (Joh 1,4). So bewegt sich der Logos als Ort des wahrhaftigen Lebens auf die Menschen zu (vgl. Joh 1,9.11) und will ihr Leben erleuchten bzw. ausfüllen. Er will ihnen die Vollmacht verleihen, Kinder Gottes zu sein (Joh 1,12). Schließlich erreicht die Bewegung auf die Menschenwelt ihr Ziel in der Inkarnation des Logos (insb. Joh 1,14; Schnelle 2007:634). Mit dieser Zuwendungsgeschichte wird deutlich gemacht, dass die Gemeinschaft der Glaubenden zweifelsohne eine *Initiative Gottes* durch Jesus darstellt.

Die Glaubenden werden als Kinder Gottes bezeichnet (Joh 1,12f). Im Umkehrschluss sollten darum Kinder Gottes den Charakter Gottes, ihres Vaters, nachahmen (ähnlich bei Keener 2012:403). Wenn Gott der Welt – trotz ihres Festhaltens an der „Finsternis“ (als Metapher für den geistlichen Zustand der Gottesferne) – zugewandt ist, dann sollten sie es in gleicher Weise tun. Dafür steht exemplarisch das Wir-Bekenntnis in Johannes 1,14.16. Hier wird auf eine Gruppe von Glaubenden aufmerksam gemacht, die den göttlichen Charakter der Zuwendung in Form ihres Evangeliums konkret werden lässt. Auf diese Weise werden die Glaubenden selbst zu denjenigen, die den Glauben an Jesus wecken bzw. stärken wollen (d.h. das JohEv selbst ist ein Ausdruck der Heilszuwendung an die Welt).

(2) Die Welt wird in indirekter Weise als Vergangenheit der Glaubenden beschrieben (d.h. auch ihr früheres Leben war von Entfremdung von Gott und damit der geistlichen Verlorenheit gekennzeichnet). Es fällt hierbei auf, dass sich im zweiten Wir-Bekenntnis im Eröffnungstext (Joh 1,16) für die

Gruppe von Glaubenden eine weitere Besonderheit findet: „Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade um Gnade“. Die Gnade hilft dazu, die jetzige und zukünftige Existenz als Glaubende und Kinder Gottes als ein (Rettungs-)Werk zu erkennen, das seinen Ursprung in Gott selbst hat – und nur in ihm (wie schon sein Schöpfungshandeln). Dies beinhaltet für das Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt die Konsequenz, dass der gottfernen (vorchristlichen) Existenz nicht die Würde (und den Respekt) abgesprochen oder gemindert werden darf, die für alle Menschen als Geschöpfe Gottes gilt.

(3) Die johanneische Ekklesiologie ist von Anfang an auch eine „*Glaubens-ekklesiologie*“: Der Glaube an das Offenbarungs- und Heilsgeschehen in Jesus entscheidet darüber, ob jemand zu Gott und damit zur Gemeinschaft der Kinder Gottes gehört oder nicht. Dies betont der Evangelist in Joh 1,12 (d.h. in seiner Leseanleitung für das ganze Schreiben) und in 20,31, den beiden zielvorgebenden Stellen im Evangelium (Keener 2012:400).

(4) Der Glaube wird – programmatisch für das ganze Schreiben (insb. Joh 1-12) – in seiner Grundbedeutung vom Evangelisten beleuchtet: Die Menschen, die an das göttliche Wort Jesus glauben (subst. Partizip),¹¹³ erhalten die Vollmacht (bzw. Erlaubnis und Zugang – Joh 14,6), Kinder Gottes zu werden (Joh 1,12). Hier – wie durchweg im Gesamtwerk – wird das Verb πιστεύω verwendet. Damit wird der Glaube von Beginn an als ein *dynamisches bzw. dauerhaftes* Vertrauensverhältnis zur Person Jesu und dessen Sendung durch den Vater beschrieben (im Gegensatz bspw. zum rein äußerlichen Wunder-Glauben – insb. in Joh 2,23f). Damit kennzeichnet den Glauben sowohl die personelle (unter 2) als auch die beständige Bindung an Jesus.

(5) Im Johannes-Prolog ist davon die Rede, dass Glaubende – durch den in seiner Art Einzigen vom Vater (V. 14) – selbst Kinder Gottes werden.¹¹⁴ Für

¹¹³ Vergleichbar mit dem dauerhaften Unglauben der (Menschen-)Welt, mit dem sie ihren Schöpfer und Heilsbringer willentlich zurückweist (Hahn 2005:672-673). Im Übrigen durchzieht auch die Wendung „nicht glaubt“ die johanneische Erzählung: Joh 3,18; 3,36; 5,47; 6,36; 6,64; 8,24; 10,38; 12,39; 20,25.

¹¹⁴ Seine Wirklichkeitsauffassung bringt der Evangelist mit Begriffspaar „Licht“ und „Finsternis“ zum Ausdruck: Die Finsternis (Joh 1,5) – und die Welt allgemein (Joh 1,9-11), die von den (führenden) Juden vertreten wird (eingehender auf den Zusammenhang zwischen Welt und Juden im JohEv

das Verhältnis der Gemeinde zur Welt wirkt sich diese Familienmetaphorik insofern aus, als die Gemeinde – entsprechend der u.a. alttestamentlichen Vorstellung von der Einheit zwischen Vater und Kind (Zimmermann 2003:109)¹¹⁵ – sich die *Weltzuwendung und –nähe* Gottes in Jesus zum Vorbild nimmt (Zimmermann 2003:108). Aus dieser Beschreibung ergibt sich für die Glaubenden das Ziel, ein persönliches, enges und bleibendes Vertrauensverhältnis zu Gott durch Jesus zu leben (Karrer 1998:185). Im Umkehrschluss gilt dann aber auch: Gehören Menschen zu Gott, dann sind sie von – den gottlosen Bestimmungen bzw. Bindungen – der Welt getrennt (Gnilka 2009:15) und dennoch der Welt zugleich zugewandt.

Überdies darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Gotteskindschaft empfangen bzw. geschenkt ist, nicht entdeckt¹¹⁶ oder verdient. Schon hier wird die Erlösung von Menschen als Gnade präsentiert, die Gottes Gabe voraussetzt und die weder von bestimmten Privilegien (wie der ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit) noch durch eigene Anstrengung an sich (wie strenges Einhalten von Geboten usw.) bewirkt wird (vgl. Joh 1,16-17; ähnlich bei Beutler 2015:92). Bei der Gabe der Gotteskindschaft geht es um ein empfangenes Sein vor Gott, dem entsprechende Taten folgen.

(6) Mit dem voranstehenden Punkten geht ebenso der Gedanke einher, dass auch die Glaubenden auf den *Weg der Weltzuwendung* des Logos gestellt sind. Der einleitende Text beinhaltet nicht allein die Vater-Kind-Beziehung der Glaubenden zu Gott (d.h. Zugehörigkeit, Ursprung und Würde), sondern auch deren Funktion (auch Legitimation) als *Zeugen* für das Heilswirken Gottes in Jesus (insb. die Wir-Zeugnisse in Joh 1,14.16). Die Gemeinde kennzeichnet damit nicht die Bereitschaft, sich vor der gottfernen (Menschen-)Welt abzugrenzen bzw. sich selbst genug zu sein. Eben wie der Logos nicht verborgen und für sich bzw. bei Gott bleibt, sondern Mensch wird,

unter 5.10) – bildet die Gegenseite von Licht (Joh 1,4-5), d.h. von Jesus und der an ihn Glaubenden (ausführlicher insb. in Joh 3,19ff; 8,45ff; 15,18ff).

¹¹⁵ Gottes Kinder zu werden, bringt den Empfang des göttlichen Charakters mit sich, bilanziert Keener (2012:403). Dafür ist Jesus selbst das perfekte Beispiel. Er ist das von Ewigkeit her präexistente göttliche Wort, das an der Schöpfung und von Anfang an auch am Heilsgeschehen aktiv teilnimmt (Beutler 2012:232); er ist die „Verkörperung“ der Weltzuwendung Gottes (vgl. Joh 1,14).

¹¹⁶ Darin besteht ein wichtiger Unterschied zu der Lehre der Gnosis, die der persönlichen Erkenntnis bzw. Entdeckung eine hohe Bedeutung beimisst (Gnilka 2009:15).

um der (Menschen-)Welt so nah zu sein wie nur möglich,¹¹⁷ ist die Gemeinde dazu aufgefordert, kulturelle, soziale, wirtschaftliche, intellektuelle (usw.) Grenzen zu überschreiten und ebenfalls entgegenzukommen (soz. zu „inkarnieren“). Dies geschieht mit dem Ziel, Mitmenschen die – durch Jesus ermöglichte – Beziehung zu Gott zu lehren und vorzuleben. Jedoch tut sie es, ohne ihre Identität als Gemeinschaft von Kindern Gottes aufzugeben – eben wie Jesus Mensch geworden und zugleich doch Gott geblieben ist.

¹¹⁷ Die ist v.a. am Ausdruck „Fleisch“ (σάρξ) abzulesen (Joh 1,14), der für geschaffene Menschen und somit für reine Menschlichkeit steht – vgl. Joh 1,13; 3,6; 6,51-56; 6,63; 8,15; 17,2 (Schnelle 2007:634).

5 HAUPTTEIL 1 (JOH 1,19-12,50): ERKENNTNIS DES WIRKENS UND SEINS JESU ALLEIN DURCH DEN GANZHEITLICHEN UND PERSÖNLICHEN GLAUBEN AN IHN ALS DEN VOM VATER GESANDTEN SOHN

Mit der Fortführung des Zeugnisses von Johannes dem Täufer¹¹⁸ geht der Evangelist von der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung Jesu in dessen irdisches Leben bzw. Offenbarungsreden und -wirken über (Joh 1,19-12,50; Hahn 2005:613). Die ekklesiologischen und kosmologischen Aspekte dieses Erzählteils werden im Folgenden aus dessen narrativer Struktur aufgezeigt. Dabei lässt sich die Erzählung wie folgt gliedern: Jesus sammelt vom Anfang seines öffentlichen Wirkens an Jünger um sich herum (Joh 1,29-51); diese glauben an ihn und leben diesen Glauben in der Nachfolge (vgl. Joh 1,37.40ff);¹¹⁹ für sie gibt es zur Gemeinschaft mit Jesus keine Alternative (Joh 6,68ff; vgl. 5,24), sie wollen dort sein, wo Jesus ist (vgl. Joh 1,39; 10,27-29; 12,26; Beutler 2012:72). Allerdings wiederholt sich von Anfang an der gleiche Ablauf: Viele kommen zum Glauben an Jesus, doch viele wenden sich schon bald darauf wieder von ihm ab (vgl. Joh 2,23-24; 6,64; Beutler 2012:72-73). Insbesondere im Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus sowie dem Petrus-Bekenntnis liefert der Evangelist die Erklärung dafür: Der Glaube an Jesus ist ein Vorgang des Geistes (v.a. Joh 3,1-12) und persönlich sowie ganzheitlich an Jesus gebunden (v.a. Joh 6,68ff; Beutler 2012:73).¹²⁰ Zwischen den beiden Erzähleinheiten im dritten und sechsten Kapitel platziert der Evangelist auffälligerweise zwei Texte, mit denen er den vorbildlichen „Glauben“

¹¹⁸ Der große Prozess zwischen Jesus Christus und der Welt, in dem verschiedene Zeugen für Jesus auftreten, beginnt mit dem Zeugnis Johannes des Täufers (Beutler 2012:226 und umfassend Thyen 2005). Der Zeugnisdienst Johannes des Täufers erfüllt sich zunächst gegenüber Israel (Joh 1,19f), dem alttestamentlichem Heilsvolk, dem er den Messias vorstellt (Joh 1,31). Dieses Zeugnis wird allerdings nach dem Verständnis des Evangelisten zum Zeugnis vom Retter für die ganze Welt (vgl. Joh 1,29; Schnackenburg 1979a:228). Damit scheint der Evangelist den Glauben und somit die Gemeinschaft der Glaubenden zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu auf die Grundlage dessen stellvertretenden Todes zu stellen: „Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“ (Joh 1,29).

¹¹⁹ Eine Betrachtung des Zusammenhangs von Glaube und Nachfolge folgt (siehe Exkurs: Glaube und verwandte Begriffe).

¹²⁰ Eben diese beiden wesenhaften Komponenten des Glaubens werden bereits im Johannes-Prolog richtungsweisend angesprochen (Joh 1,12-13).

(der Samaritanerin und des königlichen Beamten) präsentiert. Welche Aussageabsicht(en) hinter dieser Erzählstruktur liegen könnte(n), ob und inwieweit dadurch ein Spannungsbogen für den großen Erzählteil über den Offenbarungsweg Jesu vor der Welt aufgebaut wird und was daraus für das vom Evangelisten aufgebaute Verständnis von Gemeinde und ihrem Verhältnis zu Welt abgeleitet werden kann, darüber soll dieses Kapitel Aufschluss geben.

5.1 Entstehung der Gemeinde als Gemeinschaft von Sehenden bzw. Hörenden, Glaubenden und Erfahrenden

Nach der Einführung in das JohEv leitet der Scheiber mit dem Bindewort „und“ (καὶ) direkt zum konkreten historischen Rahmen über,¹²¹ in den er Jesu öffentliches Wirken stellt (Köstenberger 2013:52). Die Formulierung „dies ist“ (αὕτη ἐστὶν) verleiht dem Nachfolgenden eine grundsätzliche Bedeutung (Gnilka 2009:18) und lässt ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου wie eine *Überschrift* für die ersten zwei Szenen in Johannes 1,19-34 wirken (Metzner 2000:118).¹²² Dabei sind die nächsten zwei Szenen (Joh 1,35-51) durch Schauplatz, Zeitangaben¹²³ und handelnde Personen mit den Anfangsszenen verknüpft.

Die Anfangsszene beginnt damit, wovon in der Eröffnung des Evangelium wiederholt die Rede ist: Dem Zeugnis Johannes des Täuflers.¹²⁴ In der Anfangsszene tritt Johannes als Zeuge für Jesus auf.¹²⁵ Der Anlass für sein Zeugnis liegt darin, dass er von Priestern und Leviten aufgrund seiner Taufstätigkeit aufgesucht und be-

¹²¹ H. Thyen (2005:111) bezeichnet diesen Erzählteil angesichts der dramatischen Historie Jesu treffend als „historisches Drama“.

¹²² Weitere Abschnitte über Johannes den Täufer liegen in Joh 3,22-30; 5,33-35 und 10,40-42 vor (Beutler 2015:99).

¹²³ Anhand den Zeitbestimmungen in den ersten vier Szenen lässt sich wohl eine Anfangswoche rekonstruieren (Beutler 2015:98) – möglicherweise in Anlehnung an die siebentägige Schöpfungswoche gemäß Genesis 1 (Köstenberger 2013:54).

¹²⁴ Das Zeugnis Johannes des Täuflers (Joh 1,19-34) erhält also seine Vorbereitung bereits im Prolog (Joh 1,6-8.15 – Beutler 2015:77); zusammengefasst handeln die Äußerungen über Johannes den Täufer im Prolog davon: Er ist von Gott gesandt (Joh 1,6); er kam als ein Zeuge für das Licht, damit alle durch ihn glauben (Joh 1,7); er selbst ist nicht das Licht, aber er zeugt von dem Licht (Joh 1,8); er bestätigt die Präexistenz des inkarnierten Logos und dessen Vorrang gegenüber ihm (Joh 1,15) – ähnlich bei Köstenberger (2013:52).

¹²⁵ Es fällt auf, dass das JohEv Johannes nicht den Titel „Täufer“ gibt; er verzichtet sogar darauf, von der Taufe Jesu durch Johannes zu erzählen (im Gegensatz zu den anderen Evangelien); der Grund dafür scheint in der johanneischen Theologie zu liegen, die in der Gestalt des Johannes ausschließlich den vorausgesandten Zeugen Jesu sieht; so dient der ganze Abschnitt in Joh 1,19-34 (vgl. Joh 1,6-8; 15; 3,26; 5,33) dazu, die Zeugenrolle zu belegen und zu betonen; für das JohEv ist er „Johannes der Zeuge Jesu“ (Beutler 2015:89 und 101).

fragt wird (Joh 1,19-28). Seine Taufaktivität bzw. sein Missionserfolg¹²⁶ hat scheinbar so viel Verwunderung ausgelöst, dass eine Gesandtschaft von den „Juden“¹²⁷ aus Jerusalem, die als Verantwortungsträger für das jüdische Volk verstanden werden (Beutler 2015:99), für notwendig erachtet wird (ähnlich bei Tilborg 2005:23).

In der Befragung¹²⁸ gibt Johannes Zeugnis über sich selbst, und er tut dies in einer Doppelperspektive: Johannes 1,19-23 geht auf die Frage ein: „Wer bist du?“, und danach auf die Frage: „Warum taufst du?“. Auf die erste Frage sagt Johannes zunächst, wer er nicht ist: „Ich bin nicht der Christus“ (Joh 1,20f – als Rückbezug auf Joh 1,6: „Er war nicht das Licht“). Als die Fragenenden wissen wollen, wer er denn sei, antwortet er mit einem Zitat aus Jesaja: „Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste ...“ (Joh 1,23).¹²⁹ Allerdings wirkt es so, als würde keine der Antworten (weder die negative noch die positive) die Gesandten zufriedenstellen. Auf die zweite Frage, mit der die hohe Gesandtschaft¹³⁰ auf die Negation der ersten Frage eingeht (Joh 1,25), gibt Johannes die direkte Antwort: „Ich taufe mit Wasser“ (Joh 1,26), und verweist dann auf eine Person, die „mitten unter euch steht“ und die wichtiger ist als er selbst (d.h. gegenseitige Beziehung aus der Sicht Johannes wird beschrieben – vgl. Bild vom Sklavendienst in Joh 1,27). Der erwartete Messias ist schon da, aber noch *unbekannt* (Gnilka 2009:18). Was auch bedeuten kann, dass die Menschen ihn aufgrund ihrer geistlichen „Blindheit“ nicht sehen können bzw. wollen (d.h. ein ermahnender Ton schwingt mit). Dabei ist das Zeugnis Johannes

¹²⁶ Wodurch Johannes der Täufer bekannt gemacht werden sollte, resümiert Gnilka (2009:18).

¹²⁷ Der Ausdruck „die Juden“ fällt im JohEv 66mal (zzgl. Joh 3,22.25; 4,9; 18,35); dadurch werden „die Juden“ zu einer der wichtigsten Figurengruppe (Poplutz 2012:20); in diesem Zusammenhang werden „die Juden“ mit der Gruppe der „Pharisäer“ näher beschrieben (Joh 1,24), d.h. dem Kollektiv der „Juden“ funktional zu- bzw. untergeordnet, aber auch als wichtigste Repräsentanten-Gruppe des Judentums herausgehoben (Poplutz 2012:25-26). Joh 1,24 kann auch wie folgt übersetzt werden: „Auch einige der Pharisäer waren abgesandt“ (Haubeck & von Siebenthal 2007:525), wenngleich dies an dem johanneischen Bild der „Pharisäer“ als jüdische Leitungsgruppe nichts ändern würde (umfassender zum Verhältnis zwischen Juden und Welt im JohEv unter 5.10).

¹²⁸ Rein formal entspricht die Passage einem Dialog – fünf Fragen und Antworten (Gnilka 2009:17).

¹²⁹ Die Formulierung „Ich bin es nicht“ scheint ein auffälliges Gegenstück zum „Ich bin“ (der joh. Offenbarungsformel) darzustellen, so wie die „Stimme“ (i.A. an Jes 40,3) zum Wort Gottes, dem joh. Logos (Gnilka 2009:17).

¹³⁰ Die „Pharisäer“, wie in Joh 1,24 genannt, gelten im JohEv als die treibende Kraft in der Auseinandersetzung mit Jesus, worauf Johannes schon in Joh 1,24 anzudeuten scheint; sie sind es, die eine Delegation aus Priestern und Leviten, den „Juden“ Jerusalems (Joh 1,19), zum ‚Verhör‘ Johannes des Täufers senden, d.h. sie nehmen die Missionserfolge Johannes des Täufers wahr und ernst (und werden es bei Jesus, dessen Erfolge die des Johannes des Täufers weit übertreffen werden, auch tun – ähnlich bei: Thyen 2005:239).

des Täufers, in dem alle Folgesätze (auch durch das Mittel des Kontrastes) sukzessive Informationen über Jesus einführen und damit dessen Einzigartigkeit hervorheben (ähnlich bei Beutler 2015:89), vorrangig auf den *Glauben* seiner Zuhörerschaft ausgerichtet (vgl. Joh 3,36; 5,31-40; Beutler 2015:90).¹³¹

Die anschließende Szene bringt eine Auflösung des „Rätsels“ um die Person Jesu; sie stellt Jesus durch das Zeugnis des Johannes vor als das „Lamm Gottes, dass die Sünde der Welt wegnimmt“ (Joh 1,29). In dieser Aussage liegt der Sinn des Zeugnisses. Darin spielt der Begriff „Lamm“ (ἀμνός) wohl am ehesten auf das Passahlamm des Israel-Auszuges aus Ägypten an (Schnackenburg 1979a:284).¹³² Da das vierte Evangelium Jesu Tod im Zusammenhang mit dem Passahlamm (Joh 18,28; 19,36) und im historischen Kontext der Erwartung eines „neuen Exodus“ darstellt bzw. auf eine neue Erlösung – im Judentum – anspielt (Joh 1,23), wird deutlich, dass „Lamm“ in diesem Sinn zu verstehen ist.¹³³ Den Grund dafür, dass Jesus das „Lamm Gottes“ (ὁ ἀμνός τοῦ θεοῦ) ist, bringt der Erzähler mit der partizipialen Ergänzung: Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt.¹³⁴ Mit „Sünde“ (ἁμαρτία) ist am ehesten die Knechtschaft (vgl. Joh 8,34-36; Metzner 2000:156) und somit die Sündenlast (Schnackenburg 1979a:285) der ganzen (Menschen-)Welt – also der Juden und Heiden, mit ihrer Geschichte und Gegenwart – gemeint. Davon wird „Lamm Gottes“ die Menschheit (vgl. Joh 6,33) befreien (d.i. die Entmachtung Satans¹³⁵). Dementsprechend werden „Welt“ und Sünde ganz eng miteinander in Verbindung gebracht. Das bedeutet: Jesu geschichtliches Kommen ist nötig, da die Welt vor Gottes Offenbarungs- und Heilsgeschehen in ihm tatsächlich verloren gewesen ist (ähnlich bei Onuki 1984:135).

Der Beweis dafür, dass Jesus tatsächlich die endzeitliche Befreiung bewirkt, wird vom Erzähler in der Passion am Ende des Buches geliefert (vgl. Joh 10,11.15; 11,50; 18,14; Theobald 2009:169). So wie das Passahblut von Lämmern in Exodus

¹³¹ Ebenso trägt das Täufer-Zeugnis einen hohen Grad an Glaubwürdigkeit, da er dieses vor Priestern und Leviten als offizielle Delegation aus Jerusalem ablegt (Gnilka 2009:17).

¹³² Obgleich auch eine Anspielung auf Jesaja 49,5 und 53,4-8 (der leidende „Knecht Gottes“) vorhanden zu sein scheint (Keener 2012:453).

¹³³ Mehr zu den vorgeschlagenen Hintergründen dieses Bildwortes bei Keener (2012:452-454) und Theobald (2009:166-169).

¹³⁴ Das Verb αἶρω kann auch mit weg- bzw. fortragen oder beseitigen übersetzt werden (Metzner 2000:16; ähnlich bei Theobald 2009:169).

¹³⁵ Eingehender in der Untersuchung zu Joh 12,31 unter 5.11 – die Verbindung von Sünde, Welt und Satan.

12,23 den Tod durch den „Verderber“ entmachtet, entmachtet das Passah-Blut Jesu den (ewigen) Tod durch den Teufel, den „Lügner“ und „Menschenmörder“ (Joh 8,44; ähnlich bei Theobald 2009:169).

Hierbei drängt sich die Frage auf, um welche Sünde (Singular) der Welt es sich handelt. Auffälligerweise zielt der vierte Evangelist mit dieser Ausdruckweise auf die eine „entscheidende Sünde“: Die Sünde des *Unglaubens*, die schließlich ganz konkret darin besteht, an Jesus und an seine göttliche Herkunft sowie Sendung nicht zu glauben (vgl. Joh 16,9 – Beutler 2015:104). Wenn das Ziel für Jesu Kommen in der Gabe des Lebens mit Gott liegt (insb. Joh 1,11-13; 20,30-31 – als Zielsetzung der Erzählung), dann markiert die Beseitigung der Sünde einen bedeutsamen Teil des Weges zu diesem Ziel.

Im Anschluss daran kommen kurze Angaben zu Johannes und dessen *Verbundenheit* mit Gott (Joh 1,32), die ihn für seine Zeugnis-Aktivität qualifizieren (doppeltes Vorkommen des „Bezeugens“ in Joh 1,32-34 – rahmt mit Joh 1,19 die beiden Anfangsszenen; Beutler 2015:98). Dies geschieht wiederum in Form eines Zeugnisses, denn es geht darin um die noch engere Verbundenheit Jesu mit Gott: Jesus – und nur er – wird die Autorität und Fähigkeit haben, Menschen mit dem Heiligen Geist zu taufen (Joh 1,33; Tilborg 2005:25). Dass Jesus der erwartete „Geist-Täufer“ ist, erkennt Johannes (wie in einer „Vision“ zuvor an ihn vermittelt – Joh 1,33) an dem Hinabsteigen des Heiligen Geistes auf Jesus und dessen Bleiben auf ihm – die beiden *Erkennungszeichen* (Gnilka 2009:19; Theobald 2009:173). Mit Vers 34 wird der Höhepunkt der Rede des Johannes erreicht. Denn Johannes erkennt in dem, was er gesehen und gehört hat, eine Ermächtigung für sein Zeugnis über Jesus als den Sohn Gottes (Theobald 2009:173).

Durch das offene und wiederholte Bekenntnis des Johannes zu Jesus gewinnt der Hauptprotagonist der gesamten Erzählung, Jesus, immer mehr an Bedeutung und Einfluss, wie die weitere Erzählung in Johannes 1,35-51 zeigen wird. Die neue Szene, die noch einmal auf den ersten öffentlichen Satz des Johannes über Jesus („Lamm Gottes“) aufmerksam macht (Joh 1,36), beschreibt zwei Johannesjünger, die sich wegen des Johannes-Zeugnisses Jesus anschließen. Auf diese Weise sammelt sich um Jesus herum eine Gruppe von Menschen – die ersten Jünger (V. 35-42 und 43-51).

Bis zu dieser Stelle spricht Johannes im allgemeinen Sinn als Zeuge, doch gemäß der ersten Szene erweist sich das Zeugnis des Johannes als eine *Initialzündung*

zur Nachfolge Jesu für die ersten beiden Personen. Es sind zwei seiner eigenen Jünger (Joh 1,35-39). Als Johannes-Jünger hören sie auf die Botschaft ihres Lehrers über Jesus und folgen diesem, das heißt, sie verlassen Johannes und treten in die Nachfolge Jesu ein. Die darauffolgende Hinwendung Jesu zu ihnen und deren Entschluss für die Nachfolge Jesu markieren den ersten Anschluss an Jesus (Gnilka 2009:20). Dabei ist Jesu Frage an sie („Was sucht ihr?“ – Joh 1,38) – die ersten johanneischen Worte Jesu – von grundlegendem Charakter. Die Frage ist an diejenigen gerichtet, die ihren ersten entscheidenden Schritt getan haben, aber noch an Klarheit in ihrer Heilssuche bedürfen (ähnlich bei Theobald 2009:180). Ihre Gegenfrage („Wo hältst du dich auf?“ – Joh 1,38), mit der sie ihre Erwartungen an Jesus offenbaren, zielt – über das wörtliche Verständnis hinaus – auf Entscheidendes über Jesus: Kennenlernen der Person und seiner eigentlichen „Wurzeln“, seiner Heimat, seines Ursprungs (Gnilka 2009:20). Daraufhin lädt Jesus sie mit „Kommt und seht“ (d.h. erfahrt etwas Neues bzw. Wichtiges) in seine „Bleibe“ ein und beschenkt sie mit seiner Gemeinschaft, in der sie – wie Freunde (vgl. Joh 15,14f) – bleiben dürfen (Gnilka 2009:21; Theobald 2009:181).

Die nächste Person, die Jesus begegnet, wird ebenfalls durch ein Zeugnis rekrutiert. Einer der ersten beiden Jünger Jesu, namentlich als „Andreas“ identifiziert, erzählt seinem Bruder Simon von seiner Erfahrung, woraufhin sein Bruder zu Jesus geführt wird (Joh 1,37-42). Als Petrus zu Jesus kommt, ergreift Jesus die Initiative, blickt – gewissermaßen erwähnend – auf Petrus und nennt seinen Namen (und den seines Vaters), ohne ihn vorher gesehen zu haben. Dies wird anschließend noch davon überboten, dass Jesus ihm seinen zukünftigen Beinamen gibt („Kephas“ – Joh 1,42; Theobald 2009:183-184).

Neben dem erzählten bzw. gehörten Zeugnis ist hier jeder einzelne Jünger im Blick, da der Glaube – in diesen einführenden und programmatischen Abschnitten – von seinem Wesen her als *Begegnung* mit Jesus und anschließender Beziehung mit ihm gekennzeichnet wird. Der Glaube an Jesus kann daher auch als Verhältnis von Hören und Sehen, Suchen und Finden, Kommen und Nachfolgen, Erfahren und Bekennen gesehen werden (u.a. vgl. Joh 1,39; Wilckens 2003:64-65). Es wird davon erzählt, wie diejenigen Menschen, die Jesus begegnen und in seine Nachfolge treten, nun anderen weitersagen, was ihre Begegnung mit Jesus bewirkt hat: „Wir haben den Messias gefunden“ (Joh 1,41). Der Satz fungiert als Rückgriff auf das

Selbst-Zeugnis Johannes des Täuflers in Johannes 1,25: „Ich bin nicht der Christus“. ¹³⁶

In der zweiten Szene (Joh 1,43-51) geht die *Initiative zur Jüngerschaft* auf Jesus selbst über (Theobald 2009:171). Nun findet Jesus Philippus und fordert ihn auf, ihm zu folgen.¹³⁷ Nach seiner Begegnung mit Jesus trifft Philippus Nathanael, dem er – mit nahezu gleichen Worten wie denen des Andreas (Joh 1,41) – seine Erfahrung weitergibt: „Wir haben den gefunden, von dem Mose in dem Gesetz geschrieben hat und die Propheten ...“ (Joh 1,45; vgl. Mi 5,1). Das heißt, der in der Schrift angekündigte Heilsbringer wird sehnsuchtsvoll gesucht und jetzt in Jesus gefunden (Theobald 2009:191). Auf seine skeptische Rückfrage,¹³⁸ die zweifelndes Hinterfragen für die Entscheidungsfindung als legitim darstellt, erhält Nathanael die Aufforderung, sich selbst zu überzeugen („Komm und sieh“ – Joh 1,46; vgl. 1,39). Dabei erweist sich Jesus ihm gegenüber als Herzenskenner. Jesus offenbart durch übernatürliches Wissen (vgl. Joh 1,42), dass Nathanael zu ihm als wirklicher Israelit ohne (Be-)Trug bzw. Schein kommt (vgl. Joh 1,47). Auf die Frage des Nathanael, woher Jesus ihn kennen würde (Joh 1,48), offenbart Jesus ihm sein wunderbares Vorherwissen (Joh 1,50). Jesus wusste im Voraus, dass Nathanael von Philippus angesprochen und zu Jesus geführt wird (Theobald 2009:191-192). Auf diese Weise wird Nathanael ausdrücklich der erste *Vertreter* des Volkes Israel (vgl. Joh 1,30), der auf die Offenbarung Jesu mit Glauben und Bekenntnis antwortet (Joh 1,49; Theobald 2009:171). Zum Schluss dieses Abschnittes wird mit einem feierlichen Amen-Wort Jesu die Perspektive der Jesus-Zusage bewusst ausgeweitet (durch den Plural: „Ihr werdet ...“): Alle, die auf Jesus treffen und darauf ähnlich wie Nathanael mit Glauben reagieren, werden auf den Weg in ein weitaus tieferes Verständnis Jesu aufgenommen („Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen auf den Sohn des Menschen“ – Joh 1,51; Theobald 2009:195).

¹³⁶ Jesu Auswahl des Petrus zu seinem Jünger führt zu dessen Aufnahme in die Gemeinschaft Jesu; dabei fällt auf, dass Jesus, noch bevor sich Andreas äußert, Petrus beim Namen anspricht (Simon, der Sohn des Johannes) und ihm den Ehrennamen Kephas/Petrus verleiht (Joh 1,41f; Öhler 2008:248).

¹³⁷ Das impliziert die Bereitschaft, das eigene Leben auf Jesus zu bauen (Theobald 2009:190).

¹³⁸ „Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?“ (Joh 1,46), d.h. Nazareth wird als ein unbekanntes, unbedeutendes und somit des Messias unwürdiges Dorf verstanden; mehr zum politischen wie religiösen Hintergrund bei Gnlika (2009:21) und Theobald (2009:192).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Aus der Textbetrachtung lässt sich für das johanneische Verständnis von Gemeinde erkennen, wodurch die Gemeinschaft um Jesus herum *entsteht* und wie sie sukzessive *erweitert* wird (d.h. die Anfangsszenen der Erzählung markieren auch den Anfangspunkt der Gemeinschaft von Glaubenden). Der Erzähler gibt dabei dem Zeugnis über Jesus einen breiten Raum, weshalb die Bedeutung der Zeugnis-Thematik für das johanneische Bild von Gemeinde und für das Verhältnis der Gemeinde zur Welt jetzt hinreichend geklärt werden soll.

Zunächst fällt auf, dass der Anlass für das Zeugnis des Johannes die Jerusalemer Gesandtschaft ist. Damit richtet sich das erste Zeugnis nach dem Prolog nicht an gottferne Menschen, sondern an eine religiöse Gruppe. Das bedeutet für das johanneische Verständnis von Welt als Empfängerin des Zeugnisses (i.A. an Joh 1,6-9), dass sie keineswegs als ein rein atheistischer Ort dargestellt wird.¹³⁹ Darüber hinaus wird die Welt ganz eng mit Sünde in den Zusammenhang gestellt, weshalb die Welt einer Rettung bzw. eines Retters bedarf (Joh 1,29).

So besteht der Zeugnis-Auftrag des Johannes darin, Jesus als Retter der Welt – beginnend mit dem Volk Israel – bekannt zu machen. Dieser Rolle geht er in unerschütterlicher Treue nach – trotz kritischer Rückfragen seitens seiner Gesprächspartner (vgl. Joh 1,19-28). Als erster Zeuge Jesu bleibt Johannes darin nicht nur Vorläufer, sondern auch Handlungs- bzw. Zeugnismodell der Glaubenden durch alle Zeiten hindurch (Stare 2008:80). Hieraus lässt sich indirekt für die ekklesiologisch-kosmologische Verhältnisbestimmung ableiten, dass die Gemeinde zur Welt in einem *Zeugnisverhältnis* steht. Ähnlich zu Johannes haben die Glaubenden, die selbst Adressaten der universalen Heilsbotschaft wurden, das Zeugnis von Befreiung und Hoffnung (durch Jesu göttliche Herkunft, Sendung und Rettungstat ermöglicht) an die Welt weiterzugeben.

So kann aus dem Auftrag und Auftreten des Johannes ein Doppeltes gefolgert werden: (1) Die Verlorenheit der Welt und (2) das Zeugnis (bzw. die Verkündigung) der Gemeinde an die Welt.

An der narrativen Entwicklung dieses Erzählabschnitts – von der ersten Szene an – verdeutlicht der Autor zudem das vorbildliche Vorgehen des Johannes. Daraus lässt sich für die johanneische Ekklesiologie (als „Zeugnis-Ekklesiologie“) ein

¹³⁹ Woran es einer religiösen Gruppe mangeln kann, das wird im Gespräch Jesu mit Nikodemus aufgegriffen und konkretisiert (v.a. Joh 3,1-11).

Vorbild für die innerliche Haltung der Zeugen entnehmen. Johannes befindet sich in Betanien jenseits des Jordans (vgl. Joh 1,35), er markiert dort (zunächst) das Zentrum, um das herum sich die Handlung vollzieht: Priester und Leviten kommen zu ihm; er sieht Jesus zu sich kommen und eine Taube vom Himmel auf Jesus herabkommen; zwei seiner Jünger folgen Jesus und bleiben bei ihm. Johannes ist dabei eine statische Figur, die den Weg zu Jesus weist bzw. von sich selbst auf Jesus hin „wegweist“ (Tilborg 2005:21). Ihm gegenüber ist Jesus in Bewegung. Durch Jesus wird das narrative Geschehen angetrieben, während Johannes immer mehr in den Hintergrund tritt.

Dazu erscheint im Zusammenhang der Entstehung der Jünger-Gemeinde Johannes als *Vorbild* eines Zeugen. Schon die erste Antwort von Johannes an die Delegation aus Jerusalem wird mit einer feierlichen Formel eingeführt: „Und er bekannte und leugnete nicht, und er bekannte ...“ (Joh 1,20 – d.h. er bekennt sich offen zu Jesus; Beutler 2015:100). Ausgehend von der vorbildlichen Zeugnis-Tätigkeit des Johannes bildet sich um Jesus herum ein Jüngerkreis. Anfangs sieht es nicht danach aus, da in den Anfangsszenen der Fokus auf Johannes und seiner Beziehung zu Jesus liegt. Doch das ändert sich durch die Auswirkung des Zeugnisses: Johannes verweist auf Jesus, weshalb zwei seiner Jünger Jesus folgen. So erscheint es für die johanneische Erzählung als bedeutsam, dass eine Nachfolger-Gruppe um Jesus durch ein Zeugnis entsteht.¹⁴⁰ Die Rede ist hier von einem aufrichtigen und vom Rivalitätsdenken freien Zeugnis, das zum Glauben an Jesus als den Christus bzw. wahren Heilsbringer bewegen kann.¹⁴¹ In seiner Zeugnis-Aktivität tritt Johannes der Täufer als würdiger Zeuge und Wegbereiter (vgl. Joh 1,23) für den eigentlichen Weg zum Vater auf – Jesus (vgl. Joh 14,6). Johannes bindet seine Jünger nicht an sich, sondern leitet sie an den Größeren weiter, obwohl ihm klar ist, dass er sie auf diese Weise „verliert“ (ähnlich bei Theobald 2009:185).

¹⁴⁰ Nach den Jüngerberufungen in Kapitel 1 wird sich gemäß Joh 4,1 deren Kreis enorm vergrößern; jedoch bleibt unklar, in welchem Verhältnis dann die neu dazugekommenen Jünger zu dem Kern der Gruppe, den Erstberufenen, stehen (Theobald 2009:297).

¹⁴¹ Infolgedessen könnte es angemessen sein, von einer johanneischen „Zeugnisekklesiologie“ zu sprechen, bei der die Glaubenden Jesu einzigartiges Wesen und Werk – in einer selbstlosen Weise – verkünden. Diese würde sich dann in die große „Zeugnistheologie“ eingliedern: Nach ihr legen nicht nur Glaubende bzw. Johannes der Täufer Zeugnis von Jesus ab, sondern auch der Vater selbst, die Schriften Israels, die Werke Jesu, der Geist und die Jünger Jesu sind Zeugen für Jesus in seinem „großen Prozess“ mit der Welt (vgl. Joh 5,31-40; 8,12-20; 10,25; 15,26f; Beutler 2015:89-90).

Damit wird das für die johanneische Theologie und Ekklesiologie elementare Thema des Zeugnisses eingeleitet (Beutler 2015:101). So enthalten die beiden Szenenfolgen in den Versen 35-42 sowie 43-54 einen vergleichbareren Erweiterungsprozess: Ein neuer Kandidat wird gefunden, dem Jesus bezeugt wird und der daraufhin Jesus begegnet.¹⁴² Dieser wird wiederum selber aktiv, indem er einen anderen findet und ihm seine Glaubenserfahrung bezeugt, der wiederum ebenfalls zum Nachfolger Jesu wird (vgl. Joh 1,43).¹⁴³ Im Prozess der persönlichen Überzeugung, die auf ein Zeugnis folgt, gibt sich Jesus (oft ganz individuell) als der Christus zu erkennen, um Menschen zum Glauben an ihn bzw. Vertrauen auf ihn zu gewinnen¹⁴⁴ (bzw. diesen zu stärken).¹⁴⁵ Darum soll die Gemeinde der Welt gegenüber Zeugnis ablegen.

Überdies lässt sich für das Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt beobachten, dass der Erzähler von Beginn an einen großen Wert auf die Hinwendung der Heilsbotschaft zur gesamten Menschheit legt. Mit seinem ersten Satz über Jesus stellt ihn Johannes als den Erlöser der Welt vor: „Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“ (Joh 1,29). Die tiefe Einsicht des Johannes macht deutlich, was der Sohn Gottes für die Welt bedeutet (Gnilka 2009:19-20).¹⁴⁶ Es ist ein *Zeugnis der Rettung* an die Welt. Die wirkliche Bedrohung der Welt durch die Sünde (die im Unglauben bzw. Getrennt-Sein von Gott liegt – vgl. Joh 16,9) wird durch das Rettungswerk Jesu aufgehoben (vgl. Joh 12,31). Die Welt kann so eine Befreiung empfangen. Diese universale Heilsbotschaft kann als Modell für das Zeugnis und die innere Haltung der Zeugen fungieren.¹⁴⁷

¹⁴² Auf die persönliche *Überzeugung* (bspw. durch Sehen und Hören) folgt dann in der Regel ein persönliches *Bekenntnis* zu Jesus (Gnilka 2009:20).

¹⁴³ Den Abschnitt in Joh 1,35-51 prägen mehrere Aktionswörter, die den Ausdehnungsprozess unterstreichen: „Sehen“ bzw. „anschauen“ (Joh 1,36.38.39 und 2x in 1,42), „finden“ (Joh 1,41, vgl. 1,43 und 2x in 1,45) und „bleiben“ (Joh 1,38.39; Beutler 2015:108).

¹⁴⁴ Genauso wie es Jesus später mit seiner Offenbarung (bzw. Demonstration seiner göttlichen Allwissenheit) der Lebensgeschichte der samaritanischen Frau (Joh 4,17-18) tun wird (Thyen 2005:253).

¹⁴⁵ Obgleich nicht unerwähnt bleiben darf, dass in Joh 1,35-51 zwei Modelle von Jüngerberufungen erkennbar sind: Zum einen finden Menschen zu Jesus aufgrund des Zeugnisses anderer Jünger; zum anderen geht Jesus selbst auf Menschen zu und fordert sie auf, ihm nachzufolgen (Joh 1,43; Beutler 2015:117). Das bedeutet für die ekklesiologische Fragestellung, dass dort, wo der Glaube nicht auf menschliche Vermittlung zurückgeht, sich Jesus selbst in seiner Souveränität Menschen zuwendet.

¹⁴⁶ Im Übrigen wird Jesus den ersten beiden Jüngern ebenfalls als „Lamm Gottes“ vorgestellt und nicht als König Israels oder Sohn Gottes (vgl. Joh 1,35; Beutler 2015:110).

¹⁴⁷ Handlungsmodelle werden im JohEv erzählend vorgeführt (Zimmermann 2012:170).

Darüber hinaus legt der Verfasser einen großen Wert auf die Darstellung des *individuellen* Glaubens. Die erste Erzählung von der Berufung der Jünger zeigt, dass Johannes seine Schüler nicht an sich bindet, sondern sie in einem klaren Bekenntnis an den Größeren verweist (Joh 1,36; Theobald 2010:662). Auf diese Weise kommt das Hören-Sagen in Bewegung, das eigene Glaubenserfahrungen ermöglicht (Joh 1,39; vgl. die Augenzeugen in Joh 1,14.16). So kann aus einem anfänglichen Vertrauen aufgrund des Zeugnisses eines anderen schließlich Glaube entstehen, der seine eigene Erfahrung in der Gemeinschaft mit Jesus macht und bekennt: „Wir haben den Messias gefunden“ (Joh 1,41; Theobald 2010:662).¹⁴⁸ Dass Nathanael durch Philippus auf Jesus aufmerksam wird, demonstriert ein Modell der Glaubensweitergabe nach Ostern: Aus dem Zeugnis (auch Bekenntnis) von Menschen entspringt der Glaube an Jesus. Allerdings bleibt zu beachten, dass Philippus sein Zeugnis weitergibt, das sich aus seiner eigenen Begegnung mit Jesus heraus entwickelt und deshalb glaubhaft wirkt (Theobald 2010:673). Anschließend wird das Gehörte zur eigenen Erfahrung von Nathanael (Joh 1,50), das heißt, das Gehörte will als „tragfähig erprobt sein (Theobald 2010:674). Aus der Erzählung wird ebenfalls deutlich, dass diejenigen, die sich auf den Weg zu und für Jesus machen, Zeichen empfangen, die sie zum Glauben einladen und diesen stärken (ähnlich bei Theobald 2010:674).

Die Einladung, die Philippus ausspricht, lautet wie folgt: „Komm und sieh“ (Joh 1,46). Damit gebraucht er ein Wort, das Jesus selbst zu den ersten Jüngern spricht: „Kommt und ihr werdet sehen“ (Joh 1,39). Diese Darstellung bedeutet, dass die Aneignung der Worte bzw. Formulierungen Jesu, deren Festigung durch die eigene Erfahrung und deren Weitergabe zur *Zündung* für einen neuen Glauben werden kann (soz. Modell der Jüngerschaft – Theobald 2010:674).

Auf eine wichtige Unterscheidung gilt es bei der Zeugnis-Thematik hinzuweisen: Die Zeugnisse der Glaubenden, die auf den Glauben an Jesus und so auf das ewige Leben verweisen, können die Menschen dazu veranlassen, ebenso den Glaubensweg einzuschlagen (vgl. Joh 1,36.41.45), aber das Zeugnis – so unersetzlich es ist – ist nicht selbst die *Quelle* des Lebens. Vielmehr ist es der Heilige Geist, den Jesus als Geist-Täufer gibt (Joh 1,33), wodurch im Glaubenden dann eine sprudelnde

¹⁴⁸ Es gilt zu beachten, dass es hier noch nicht um einen ‚erprobten‘ bzw. ‚geprüften‘ Glauben geht (bspw. durch Widerstände), sondern eher um die ersten Glaubensschritte; woraus sich dann – wie das JohEv entfalten wird – Größeres entwickeln kann (Köstenberger 2013:55).

de Quelle entsteht (d.h. Jesus gibt den Geist so, dass er im Inneren des Glaubenden zur Quelle des Lebens wird – vgl. Joh 6,63). Dieser Gedanke zeigt ihre *Grenzen* auf.

Wie oben dargestellt, überwiegt die *positive* Resonanz auf das Zeugnis des Johannes. Sukzessive entsteht eine Gruppe von Menschen, die sich von Jesus in die Offenbarung des Glaubens und Lebens führen lässt. So präsentiert der Erzähler einen insgesamt positiv gestimmten Anfang. Allerdings trägt der Anfangstext auch einen ermahnenden Charakter in sich: Auf die hohe Gesandtschaft aus Jerusalem hat das Zeugnis des Johannes keine Wirkung.

So lässt sich aus der Dynamik in Johannes 1 und den darin beschriebenen beiden Figurengruppen (Pharisäer und Jünger) indirekt diese *ermahnende* Botschaft erkennen: Die Zugehörigkeit zur religiösen Führung garantiert nicht schon an sich eine Reaktion des Glaubens und so die Teilhabe am ewigen Leben.¹⁴⁹ So wird ein scharfer Kontrast skizziert durch die fehlende Reaktion des Glaubens auf der Seite der geistlichen Leiter und eine persönliche Antwort des Glaubens auf der Seite der Jünger.¹⁵⁰ Es werden sowohl in der Gruppe der religiösen Führung als auch in den vorösterlichen Jüngern Beispiele (bzw. Urbilder) des Unglaubens und des Glaubens gegeben.¹⁵¹

5.2 Gemeinde als Gemeinschaft der „aus dem Geist“ Geborenen

Was im Johannes-Prolog mit „aus Gott geboren“ (Joh 1,13) in Verbindung mit Glauben und Gotteskindschaft programmatisch angeklungen ist, erhält in Johannes 3,1-12 eine Näherbestimmung.¹⁵²

Gemäß der johanneischen Erzählung geht Jesus während seines öffentlichen Wirkens viermal nach Jerusalem, wobei dies jeweils aufgrund eines Festes geschieht (Joh 2,13; 5,1; 7,10; 12,12; Stare 2008:61). Unmittelbar vor dem ersten Aufenthalt Jesu in Jerusalem (Joh 2,13-3,21), der mit der ersten Erwähnung des

¹⁴⁹ Evtl. ein Vorschatten auf die Nikodemus-Perikope in Joh 3,1-12.

¹⁵⁰ Möglicherweise zeichnet sich hier schon ab, dass die jüdische Leiterschaft von Anfang an gegen Jesus ist (ähnlich bei Wilckens 2003:85).

¹⁵¹ Möglicherweise wird Nathanael auch deshalb als „wahrer Israelit“ angesprochen (Joh 1,47), weil seine aufrichtige Haltung zum Glauben und seine Reaktion des Glaubens – im Gegensatz zu den Jerusalemer religiösen Führern – das Volk Israel charakterisieren sollten.

¹⁵² Auf themenrelevante Beobachtungen zu Joh 2 wird in der folgenden literarischen Einbettung Bezug genommen.

Passahfestes verbunden ist,¹⁵³ befindet sich Jesus in der ersten Zeit seines öffentlichen Wirkens in Galiläa (Joh 1,19-2,12).¹⁵⁴ Sein erster Aufenthalt in Jerusalem konzentriert sich vor allem auf zwei Begebenheiten, die Tempelreinigung (Joh 2,13-22) und das Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,1-21).

Die beiden Abschnitte setzen den Rahmen für eine Zusammenfassung der bis dahin gewirkten Zeichen Jesu (Joh 2,23; Schnelle 2009:78), die zwei Aspekte enthält: Einerseits kommen viele Menschen aufgrund seiner Zeichen zum Glauben „an seinen Namen“ (Joh 2,23; vgl. Joh 1,12) und andererseits ist Jesus vorsichtig gegenüber diesen Menschen aufgrund seines Wissens um ihre Gedanken (Joh 2,23-24).¹⁵⁵ Thematisch wird die *Skepsis* gegenüber einer solchen Art von Glauben dann im nächtlichen Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus (a) aufgenommen und (b) weitergeführt: (a) Die thematische Vernetzung ergibt sich insbesondere aus der Wiederaufnahme von σημεία (ἃ ἐποίησεν) in Joh 2,23 mit σημεία (ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς) in Joh 3,2 (anders: Schnelle 2009:78; Thyen 2005:182).¹⁵⁶ (b) Dass es in dem – auf die Zusammenfassung von Joh 2,23-25 folgenden – Nikodemus-Dialog um eine Vertiefung der Glaubenthematik (und entsprechend der Überlegungen zu Joh 1,12f des Verständnisses von Gemeinde) geht, zeigt schon die Fokussierung¹⁵⁷ auf eine – prominente – Gestalt (im Unterschied zu den anonymen „Vielen“ aus Joh 2,23).

Der Evangelist führt zuerst den Gesprächspartner¹⁵⁸ Jesu ein (Joh 3,1-2): Er heißt Nikodemus¹⁵⁹ und wird als ein Pharisäer und Führender der Juden dargestellt

¹⁵³ Das JohEv berichtet von mehreren Passahfesten innerhalb des öffentlichen Wirkens Jesu (u.a. Joh 2,13; Joh 6,4; Joh 11,55; Joh 12,1; 18,28), stellt Stare (2008:61) heraus.

¹⁵⁴ Die erste Woche des öffentlichen Wirkens Jesu (Joh 1,19-2,11) und anschließend noch eine kurze Zeit in Kapernaum (Joh 2,12).

¹⁵⁵ Im Anschluss an den ersten Aufenthalt in Jerusalem bleibt Jesus mit seinen Jüngern noch eine kurze Zeit in Judäa (Joh 3,22). In diesem Zusammenhang gibt Johannes der Täufer sein letztes Zeugnis über Jesus ab (Joh 3,22-36). Nach diesem Aufenthalt geht Jesus über Samaria (Joh 4,4) nach Galiläa (Joh 4,3.4-45) in den dortigen Ort Kana (Joh 4,46).

¹⁵⁶ Jedoch sieht sich die vorgetragene Interpretation vom linearen Durchgang durch die johanneische Erzählung her (gerade durch die Kap. 2-3) bestätigt (zum Problem des „Zeichenglaubens“ auch: Keener 2012:531; Bae 2003:106). Grundsätzliches zu „Leitworten“ und wie sie das JohEv vernetzen und dessen Botschaft verdichten (durch Wiederaufnahme, Aufbau von Spannungsbögen, Rückverweise): Popp (2001:237-241 und 444-446).

¹⁵⁷ Es wirkt so, als würde der Evangelist der Menschenmenge aus Joh 2,23 in Person des Nikodemus eine „Stimme“ geben.

¹⁵⁸ Der Spannungsbogen wird hier dadurch aufgebaut, dass nun nicht mehr von der „anonymen Menschenmenge“ die Rede ist, sondern in Form einer „Großaufnahme“ von einer bestimmten Person (Schnelle 2009:78).

(Joh 3,1; im Verlauf des Gesprächs nennt ihn Jesus „Lehrer Israels“ – Joh 3,10). Er ergreift selbst die Initiative und sucht Jesus anlässlich dessen gewirkter (Wunder-) Zeichen bei Nacht¹⁶⁰ auf.

Daraufhin stellt Nikodemus fest (stellvertretend für eine Gruppe bzw. eine Gemeinschaft¹⁶¹ – 1. P. Pl.: οἶδαμεν), dass Jesus aufgrund seiner Zeichen ein von Gott gekommener Lehrer ist (Joh 3,2). Bezeichnenderweise geht Jesus nicht direkt auf die Feststellung des Nikodemus ein (Joh 3,3).¹⁶² Das vorrangige Thema für Jesus ist die Geburt „von oben“¹⁶³ und damit einhergehend das „Reich Gottes“¹⁶⁴ bzw. das „ewige Leben“ (Bae 2003:106). Weil Jesus weiß, was sich im Menschen abspielt (Joh 2,25; auch u.a. Joh 4,1-26), kennt er auch Nikodemus durch und durch. Er sieht, was Nikodemus eigentlich nötig hat, nämlich *ewiges Leben* (Bae 2003:106). Das ewige Leben aber wird nur denjenigen zu teil, die „von neuem geboren“ sind (Joh 3,3).¹⁶⁵

Jesus beginnt hierbei seine Äußerung mit der typisch johanneischen Formel „Amen, amen, ich sage dir“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι; in Joh 3 noch dreimal verwendet – Joh 3,3.5.11¹⁶⁶). Dadurch bekommt Jesu Aussage von vornherein die Wirkung einer von Gott offenbarten und feststehenden Wahrheit (Wilckens 2000:52).

Darauf aufbauend hält Jesus in einem negativ formulierten Bedingungssatz fest: Die Geburt „von oben“ ist die *Voraussetzung* dafür, dass Menschen das Reich Got-

¹⁵⁹ Der Name gehört zu vielen anderen griechischen Namen, die zur Zeit Jesu auch noch von Juden übernommen wurden (Wengst 2000:117) und bedeutet „Sieges-Volk“ (Schwank zitiert in Stare 2008:63) bzw. „Sieger des Volkes“ (Schmidl zitiert in Stare 2008:63).

¹⁶⁰ Da Nikodemus nachts zu Jesus kommt, ist sein Besuch wohl an Vorsicht gebunden (Wengst 2000:119), denn so kann sein Kontakt zu Jesus unentdeckt bleiben, auch vor der Öffentlichkeit. Zudem kann die Zeitangabe „Nacht“ symbolisch auch für die Nacht des Unwissens bzw. der johanneischen Finsternis verstanden werden (bereits in Joh 1,5), da Nikodemus noch nicht weiß, wer Jesus wirklich ist (Schnelle 2009:80).

¹⁶¹ Stilistisch gesehen sticht hervor, dass beide Gesprächspartner nicht nur in ihrem eigenen Namen sprechen, sondern sich jeweils mit einer Gruppe identifizieren (Wengst 2000:118f).

¹⁶² Auch darin bildet Joh 3,1-2 eine Parallele zu Joh 2,23-25 (Bae 2003:106).

¹⁶³ Das Verb γεννάω fällt in Joh 3,3-8 achtmal und zählt somit zu den Leitworten des Textes (Schnelle 2009:80).

¹⁶⁴ Diese Wendung begegnet im JohEv nur hier in Joh 3,3 und Joh 3,5 (Wengst 2000:120).

¹⁶⁵ Die johanneische Wiedergeburtsvorstellung steht im Zusammenhang mit alttestamentlich-frühjüdischen Vorstellungen (u.a. Hes 36,26-27; vgl. Tit 3,4-7; hinreichend belegt von Bae (2003:106).

¹⁶⁶ Charakteristisch für das JohEv ist das doppelte ἀμὴν ἀμὴν (das einfache ἀμὴν gehört zum typischen Vokabular Jesu in den Evangelien), das im JohEv 25 Belege aufweist: Joh 1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18 (Ruckstuhl & Dschulnigg 1991:154).

tes sehen (Joh 3,3; vgl. Joh 1,13).¹⁶⁷ Das bedeutet wiederum, dass Menschen erst durch dieses Sehen dazu fähig werden, auch Jesus (inkl. seiner Herkunft und Identität) zu verstehen. Überdies ist dieses Sehen des Reiches Gottes mit dem Hineinkommen in das Reich Gottes von Johannes 3,5 bedeutungsgleich (Wengst 2000:120f; Wilckens 2000:65f). Mit dieser Aussage stellt Jesus also Menschen und deren Bedingung für die Möglichkeit der Teilnahme am Reich Gottes (Thyen 2005:190) in den Vordergrund (Stare 2008:66).

Da Nikodemus die Worte Jesu nicht nachvollziehen kann, fragt er zur Thematik des „Geboren-Werdens“ (Joh 3,4).¹⁶⁸ Auf diese Frage geht Jesus – im Unterschied zum ersten Gesprächsteil – direkt ein. In seiner Antwort macht Jesus klar, dass es sich bei der Geburt „von oben“ um die Geburt aus Wasser¹⁶⁹ und Geist handelt und nicht um eine zweite physische Geburt (Joh 3,5; vgl. Joh 1,13; Stare 2008:66-67). Jesus stellt die Geburt aus dem Fleisch der *Geburt* aus dem Geist gegenüber, da nur das, was aus dem Geist geboren (bzw. neugeboren) ist, in seinem Wesen dem Geist entspricht (Joh 3,6-7).¹⁷⁰ Mit der Gegenüberstellung von natürlicher und göttlicher Zeugung erhellt der Evangelist vor dem Hintergrund von Joh 1,10-13 die Möglich-

¹⁶⁷ Damit bekommen diejenigen, die von „oben her“ geboren werden, eine Herkunft, wie sie Jesus, der „von oben“ ist, bereits von vornherein hat (Wengst 2000:121).

¹⁶⁸ Hier erscheint das zweite – für das JohEv charakteristische – Missverständnis (nach Joh 2,21 – Missverständnis der Tempelworte Jesu durch „die Juden“; Thyen 2005:189). Die Doppeldeutigkeit, aus der Missverständnisse im JohEv entspringen, offenbart die unvermeidbare Konsequenz des Versuchs, Wahrheiten der *himmlischen Dimension* in die *menschliche Sprache* zu transportieren (vgl. Joh 3,12); dabei liegt die Doppeldeutigkeit – in ihrer stärksten Form – in Joh 1,14 vor („das Wort wurde Fleisch“), die nicht nur *Missverständnisse* innerhalb des Publikums hervorruft, sondern auch als *Blasphemie* (vgl. Joh 5,18; 10,33.36) interpretiert wird (Okure 1989:187). Nichtsdestotrotz gibt es wahre *Übereinstimmungen* zwischen den menschlichen Kategorien und den himmlischen Wahrheiten, die transportiert werden sollen: Bspw. ruft physische Geburt die Bedeutung der Geburt als Kind Gottes hervor (Joh 1,13); lebendiges Wasser und Brot des Leben bedeuten ewiges Leben in Fülle (Joh 4,14; 6,35.51; vgl. 10,10), die Ernte dessen, was jemand selbst nicht gesät hat, transportiert die Bedeutung einer fruchtsammelnden Sendung der Jünger (wo Jesus und der Vater das Aussäen übernehmen) usw. Summarisch lässt sich sagen, dass Missverständnisse nicht aus dem Wunsch entstehen, die Zuhörer zu verwirren, sondern in der Regel aus einem Mangel seitens der Zuhörer, dem Gehörten oder Gesehenen Glauben zu schenken (Okure 1989:187).

¹⁶⁹ Der in diesem Zusammenhang gebrauchte Ausdruck „Wasser“ (ὕδωρ) verweist wohl auf die physische Zeugung/Geburt, wie der Bezug zu V. 6, wo von zwei parallelen und doch klar unterschiedenen Realitäten (der des Fleisches und der des Geistes) gesprochen wird (doppeltes γεννάω), und die Analogie zu 1Joh 5,6-8, wo u.a. Wasser für die Fleischwerdung als die physische Geburt Jesu steht, was Thyen (2005:193; darin auch andere Interpretationsmöglichkeiten 2005:190-193) sowie Schnelle (2009:81-82) zu belegen scheinen. Ebenso soll das in Joh 19,34 erwähnte Herausfließen von Blut und Wasser (d.h. woraus Menschen bestehen) offensichtlich die Realität des Todes bzw. das Ende des irdischen Fleisch-Seins Jesu hervorheben (ähnlich bei Schnelle 2009:317-318).

¹⁷⁰ Der Ursprung, bemerkt Schnelle (2009:82f), bestimmt das Sein (d.h. Gleiches kann nur Gleiches hervorbringen), sodass die mit „aus“ (ἐκ) benannte Ursprungsbezeichnung (vgl. Joh 3,31; 8,23.44.47; 15,19; 17,14.16; 18,37) zugleich einer Wesensaussage entspricht.

keit (Popp 2001:113f), nicht allein ein Geschöpf Gottes, sondern auch ein Kind Gottes zu sein.

Danach will Nikodemus von Jesus wissen, „wie“ (πῶς) diese Neugeburt aus dem Geist geschehen kann (Joh 3,9). Diese Gelegenheit nutzt Jesus dafür, um zunächst den Blick darauf zu lenken, woran es Nikodemus – und der von ihm vertretenen Gruppe – mangelt. Diesem fehle es nämlich an Wissen¹⁷¹ zur Neugeburt (Joh 3,10), obwohl dies gerade von einem „Lehrer Israels“, wie Jesus ihn in dessen Autoritätsposition anspricht, zu erwarten wäre.

Anschließend erörtert Jesus zunächst Grundlegendes über die Zusammenhänge von Wissen und Reden sowie Sehen und Bezeugen und endet mit der Feststellung des Problems seitens derjenigen Juden, die Nikodemus vertritt: „Und unser Zeugnis nehmt ihr nicht auf“ (Joh 3,11; Stare 2008:68). In Johannes 3,12 malt Jesus dann dieses Problem seiner Adressaten (mit „ihr“ markiert) weiter aus: Sie kennzeichnet mangelnder Glauben gegenüber den Worten Jesu, da sie noch nicht einmal seinen Worten über das Irdische glauben und somit erst recht nicht seinen Worten über das Himmlische glauben werden (Joh 3,12 – als Frage formuliert, auf die eine positive Antwort realistisch nicht zu erwarten ist; vgl. Joh 3,32).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Für das vom Evangelisten errichtete Bild von „Gemeinde“ und „Welt“ lässt sich Folgendes herausstellen: Zum einen hält der Evangelist – in der ab Joh 2 begonnenen Dynamik – die Existenz eines *unvollständigen* Glaubens fest, welcher – wie Joh 2,23-24 darstellt – auch als „Zeichen-Glaube“ beschrieben werden kann (Keener 2012:531; als „Wunder-Glaube“ bezeichnet bei Bae 2003:106).

Dieser Art von Glauben fehlt es an einem entscheidenden Merkmal: Die vom Geist in den Menschen bewirkte (und gemäß Joh 3,15-17 durch Jesus für alle Menschen ermöglichte) Geburt „von oben“. Das heißt, der Geist ist als göttliches, schöpferisches Wirkprinzip erfahrbar und wirkt sich insofern auf Glaubende aus, als sie bei der Geistgabe eine innere und doch wesenhafte *Neugestaltung* (Theobald 2009:641) bzw. Neuschöpfung (Bae 2003:267) erfahren (grundlegend bei Bae 2003:253). Damit führt die Erfahrung der Geistgabe zur Trennung der Gemeinde

¹⁷¹ Womöglich geht es hier mehr als nur um ein kognitives Defizit; offenbar spielt Jesus auf die fehlende Erkenntnis bzw. das fehlende Gottvertrauen des Nikodemus an (trotz seines religiösen Wissens).

vor der Welt. Das eigentliche Wunder, auf das alle Wunderzeichen Christi abzielen, liegt in der *neuen Existenz* der Glaubenden durch den Geist.¹⁷²

Ohne einen auf Jesus ausgerichteten, persönlichen Glauben gehören diejenigen, die aus dem Fleisch sind (d.h. auf die Welt und ihren Herrscher ausgerichtet – u.a. Joh 3,18-20; 14,30), zur Dimension des „Fleisches“ (Bae 2003:225). Sie sind von der Dimension des Geistes grundsätzlich geschieden. Der Grund dafür liegt darin, dass der Geist im JohEv als *Lebensprinzip* begegnet: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts“ (Joh 6,63; Schnelle 2009:83). Das Fleisch hingegen offenbart sich in der Antithetik von Fleisch und Geist als nichtig (Schnackenburg 1979a:385). So gibt es für „fleischliche Menschen“ keinen Zugang zum Reich Gottes. Nur durch die von Gott gewährte Geburt im Geist (d.h. Ursprung in Gott) können diese in den Herrschaftsbereich Gottes gelangen. So ermöglicht der Geist den Schritt von einem weltzentrierten (vgl. Joh 2,23ff; 3,11.32) zu einem christus-, gott- bzw. geistzentrierten Leben (Schnelle 2009:83), in dem sie Jesus in seiner göttlichen Herkunft, in seiner engstmöglichen Verbundenheit zu Gott und seinem göttlichen Heilswirken wahrnehmen und – immer mehr – erkennen.¹⁷³

Zum anderen fällt auf, dass der Evangelist nicht von einer Reaktion des Nikodemus berichtet (Joh 3,1-21; ähnlich bei Stare 2008:72). Ein solches Vorenthalten von Information kann in biblischen Erzählungen an Stellen, wo sie zu erwarten wären, ein bedeutungsvolles Mittel der Personenbeschreibung sein (Alter 1981:114ff.). Von daher wird wohl Nikodemus' innere Haltung gegenüber Jesus – trotz seiner Initiative, Jesus aufzusuchen – angezweifelt (zumindest in dieser Situation¹⁷⁴). An der Gestalt des Nikodemus scheint der Evangelist das *Kernproblem* des

¹⁷² Wie der Evangelist vor allem in Joh 7,37-39 entfaltet, besteht die Grundlage der Geburt „von oben“ im Kreuz Christi, d.h. Christi Verherrlichung (Joh 7,37-39). Diese wird in der Deutung der Tempelreinigung angekündigt (Joh 2,13-22): Der Leib Christi ist der erneuerte Tempel, aus dem das lebendige Wasser, der Heilige Geist (Joh 7,37-39), fließt (Bae 2003:262, 268 und 270).

¹⁷³ Näheres zum Wesen und Wirken des Geistes im Zusammenhang der Abschiedsreden.

¹⁷⁴ Nikodemus tritt im JohEv noch zwei weitere Male in Erscheinung (mit Rückbezug auf die Szene in Joh 3 – Thyen 2005:183): Zunächst in der Passage Joh 7,45-52, wo der Evangelist erzählt, dass die von den Hohenpriestern und Pharisäern zur Verhaftung ausgesandten Leute von ihm dermaßen beeindruckt gewesen sind (Joh 7,46), dass sie mit leeren Händen zu ihren Auftraggebern zurückkehrten (Joh 7,45) und sich dafür von ihnen tadeln lassen mussten (Joh 7,47-49); unmittelbar nach diesen Worten lässt der Erzähler Nikodemus – ironischerweise als einen „von ihnen“ (Joh 7,50) – für Jesus eintreten (wobei hier nicht von einem Glaubensbekenntnis zu Jesus die Rede ist, da er nicht von irgendeinem Verhältnis zu ihm – zumindest öffentlich – spricht; wahrscheinlich aufgrund der „Angst vor den Juden“ – Joh 7,13; vgl. 19,38; anders: Thyen (2005:184). Nikodemus begegnet in Joh 19,38-42 mit einer außerordentlichen Menge kostbarer Salben, um – zusammen mit Joseph von Arimathia – den letzten Dienst am Leichnam Jesu zu erweisen und sich damit zu dem gekreuzigten Jesus öffentlich zu bekennen (Schnelle 2009:166). Der Evangelist scheint mit der Gestalt des

Zeichen-Glaubens illustrieren zu wollen. In diesem Lehrgespräch (Schnelle 2009:85) – mit den Rollen des wissenden Lehrers Jesus und des fragenden und zuhörenden Schülers Nikodemus – ist Nikodemus für die himmlischen Offenbarungen unzugänglich.¹⁷⁵ Auf die ihm anvertraute Offenbarung des göttlichen Wesens Jesu (schon mit den Wunder-Zeichen – Joh 3,2) und seiner Botschaft (im persönlichen Gespräch) reagiert Nikodemus nicht mit Glauben (dem eigentlichen Zweck des Zeichenwirkens Jesu – Joh 20,30f),¹⁷⁶ sondern mit Ignoranz (Keener 2012:558) bzw. Unglauben (vgl. Joh 3,11-12 – Okure 1989:187). Seine eigenen Vorstellungen bzw. Interessen stehen weiterhin über der Rettungsabsicht Gottes. Das heißt, zwischen Jesus und dieser Art von Glaubenden gibt es keine gemeinsame Basis, weshalb Jesus diesen Menschen nicht vertrauen kann (Joh 2,24). Entscheidend ist also für die *Qualität von Glauben*, ob auf die Herrlichkeitsoffenbarung Jesu mit offenem, persönlichem und an Jesus bindendem Glauben geantwortet wird. Demgemäß ist die Folge eines unzureichenden Glaubens, dass er die Einlassbedingung in das Reich Gottes, nämlich den Geistempfang, nicht aufweisen und so die fleischliche bzw. selbstzentrierte Einstellung der Menschen nicht verändern kann, die im negativen Handeln sichtbar wird und das Gericht nach sich zieht (Joh 3,20f).

Mit dieser Negativbeschreibung bzw. -bewertung des „Zeichen-Glaubens“, der in diesem Abschnitt keinesfalls aus der Sichtweite des Evangelist gerät, scheint der Autor eine ermahnende Botschaft zu vermitteln, die sein Bild von Gemeinde richtungsweisend bestimmt: Gemeinde besteht aus – für Jesus und seine himmlische Botschaft – empfänglichen, in der Annahme bleibenden und geistgeborenen Menschen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es der Welt (bzw. dem unvollständigen Glauben) nach dem Verständnis des JohEv an Grundsätzlichem fehlt: Das Geboren-

Nikodemus eine Positiv-Entwicklung zu präsentieren: Von fehlender Antwort des Glaubens über Eintreten für Jesus hin zum öffentlichen Bekenntnis. In dieser Entwicklung ist Nikodemus eine Identifikationsfigur für die Rezipienten des JohEv.

¹⁷⁵ Auffällig ist in diesem Gespräch die deutliche – und auch auf Nikodemus bezogene – Feststellung Jesu: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben, und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an.“ (Joh 3,11; von Johannes dem Täufer ausdrücklich in Joh 3,32 bestätigt).

¹⁷⁶ Aus dem großen Erzählteil über das öffentliche Wirken Jesu geht deutlich hervor: Jesus hat nicht die Absicht, Menschen mit seiner Botschaft über die rettende Wirklichkeit Gottes lediglich zu informieren – oder Personen nur als Hintergrund für seine Lehren zu nutzen (Okure 1989:127-182). Vielmehr trägt er diese Wirklichkeit in sich und will sie durch sein Wort seinen Zuhörern mitteilend schenken, die bei einer Aufnahme dieser Botschaft tatsächlich eine innere „Verwandlung“ durch den Geist erfahren können.

Werden „von oben“ und somit alles, was mit dieser Existenz in Verbindung gebracht wird (v.a. Teilhabe am Reich Gottes bzw. Gottes-Kindschaft, innere Neugestaltung). Der Geistempfang ist damit ein Privileg der Glaubenden. Dadurch ist die Welt defizitär bestimmt. Dass dieses Privileg auf Wertschätzung seitens der Gemeinde abzielt und nicht auf Geringschätzung gegenüber der Welt, das macht der nachfolgende Abschnitt in hervorstechender Klarheit deutlich.

5.3 Gemeinde als Gemeinschaft der „Die-Welt-Liebenden“

Der Dialog zwischen Jesus und Nikodemus klingt mit einer soteriologischen Ausführung aus (Joh 3,9.13-21).¹⁷⁷ Hier wird zum ersten Mal im JohEv umfassend entfaltet, was für das Heil nötig ist. So führt die Perikope zum *Zentrum* der johanneischen Theologie und leistet einen Zugang zur johanneischen Soteriologie (Schnelle 2009:79) und der johanneischen Verhältnisbestimmung zwischen Gemeinde und Welt. Darin werden vier Aspekte in den Fokus genommen:

(1) Gültigkeit des Glaubens an Jesus Christus: Die *Einzigartigkeit* Jesu – und damit die Legitimität seiner Offenbarung – geht zurück auf dessen Herkunft und Bindung an Gott (Joh 3,13). Jesus wird dargestellt als der einzige, der vom Himmel herabgestiegen und in den Himmel hinaufgestiegen ist (vgl. Joh 1,51; 6,62). Damit nimmt er die Jünger in der Nachfolge in die himmlische Welt mit hinein. Hierbei erfährt die Raumangabe „von oben“ (Joh 3,3.7) mit dem Lokaladverb „vom Himmel“ eine Wiederaufnahme (Stare 2008:69). So verbindet Jesus in seinem Wirken Himmel und Erde, weshalb er für den Evangelisten bereits in der Gegenwart seine Funktionen als Richter (Joh 5,27), Lebensspender (Joh 6,27.52.62) und Messias vollzieht (Schnelle 2009:85).

(2) Ermöglichung des Glaubens bzw. des ewigen Lebens für die ganze Welt: Die Notwendigkeit der *Erhöhung* (d.h. des Heilswerks) Jesu führt zur Errettung aller Glaubenden (Joh 3,14-15). Somit (ausgehend vom Nikodemus-Gespräch) wird durch die Geburt „von oben“ die rettende Gnade

¹⁷⁷ Höchstwahrscheinlich handelt es sich bei diesem Abschnitt (ab Joh 3,11) um einen Erzählerkommentar. Obwohl das Gesagte als Rede Jesu ausgewiesen wird, legen die Wir-Formulierungen (Joh 3,11 – 1. P. Pl.) die Sichtweise nahe, dass sich der Evangelist – aus der nachösterlichen Perspektive heraus – in den Dienst Jesu stellt und so zur verlängerten und verbindlichen „Stimme“ Jesu wird (Näheres zu Bedeutung und Besonderheit der Erzählkommentare im JohEv: Scholtissek 2000:113-114).

Gottes verkündet (Bae 2003:82). Mit Joh 3,14 verdeutlicht Jesus (in der 3. P. Sg.) mit einem Vergleich aus dem Alten Testament (Erhöhung der Schlange in der Wüste durch Mose – Motiv aus Numeri 21,4-9), warum die Erhöhung des Menschensohnes (als *passivum divinum* formuliert) notwendig ist: Alle Menschen sollen durch den Glauben an Jesus das ewige Leben empfangen können (Joh 3,15; Stare 2008:69-70), was die Welt nicht hat und darum nicht geben kann. In der Gabe des ewigen Lebens liegt die Absicht des Heilsgeschehens Gottes in Jesus (ähnlich bei Schnelle 2009:86).

(3) Grund, Eröffnung und Ziel des Glaubens: Die Liebe Gottes ist der Beweggrund für sein Rettungshandeln in der (Heils-)Gabe bzw. Sendung¹⁷⁸ seines Sohnes. Dabei ist die Welt das *Objekt* dieser Liebe (Joh 3,16-17). Wie in Johannes 3,16 ist in 3,17 (als parallele Begründung zum vorausgehenden Vers) die Absicht der Liebestat Gottes zuerst negativ (nicht verderben bzw. gerichtet werden) und danach positiv formuliert (ewiges Leben). In Bezug auf „die Welt“ bedeutet das: Zum einen will Gott das Heil und nicht das Verderben der Welt und zum anderen will er die Rettung der ganzen Welt und nicht nur eines bevorzugten Teils (Schnackenburg 1979a:426; Stare 2008:71).

Jeder Mensch, der auf die Sendung des Sohnes Gottes mit Glauben antwortet, hat das *ewige* Leben (ζωή αἰώνιος). Der zentrale Heilsbegriff „ewiges Leben“ umfasst sowohl das gegenwärtige biologische Leben wie auch die unauflösliche und durch den Tod bedrohte Gemeinschaft mit Gott (Schnelle 2009:86).¹⁷⁹

(4) Entscheidung für oder gegen den Glauben und deren Konsequenzen: Auf die Aufnahme Jesu im Glauben folgt ewiges Leben. Im Umkehrschluss folgt auf die Ablehnung Jesu im Unglauben das *Gericht* (Joh 3,16-21). Die antithetischen Aussagen in den Versen 15, 16 und 17 malen deutlich die Situation der (Menschen-)Welt aus: Entweder ewiges „Leben“ oder ewiges „Verderben“, entweder „Errettung“ oder „Gericht“ (d.h. „Verderben“ ist

¹⁷⁸ „Gesandt“ in V. 17 ist parallel formuliert zu „gab“ im vorausgehenden V. 16. Der Ausdruck „Sendung“ kann als der umfassende Ausdruck für den ganzen Weg Jesu verstanden werden – vgl. Joh 17,21; Schnelle 2010:300-303; Schwank 1996:136).

¹⁷⁹ In Joh 3,15 begegnet ζωή erstmals seit Joh 1,4; ζωή kommt 36mal im JohEv vor, davon 17mal in der Wendung ζωή αἰώνιος. Dabei meint der Empfang des ewiges Lebens, dass das bisherige Leben nun von demjenigen geprägt wird, der das Leben selbst ist: Jesus Christus (vgl. Joh 1,4).

gleichbedeutend mit dem Gericht bzw. der ewigen Verwerfung; Schnackenburg 1979a:425).

Das Nebeneinanderstehen von „der Welt“ (als Adressatin der Sendung des Sohnes sowie als Empfängerin der Liebe und Rettung Gottes) und „jedem“ Menschen macht klar, dass die Welt nicht als „menschliche Masse“ angesprochen ist, sondern die Konzentration auf den *einzelnen* Menschen liegt (Stare 2008:76-77; Thyen 2005:216). Denn der Glaube an Jesus (bzw. an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes) ist mit einer persönlichen Aufnahme und der Unglaube mit einer persönlichen Ablehnung des in die Welt gekommenen Lichtes verbunden. Dabei hängt die Ablehnung des Lichts wiederum an der Liebe zur Finsternis (Joh 3,18-19; vgl. Joh 1,5). Der Grund dafür, dass jemand die Finsternis mehr liebt als das Licht bzw. das Licht hasst (Joh 3,20), liegt in dessen bösen Taten, die er nicht vom Licht aufdecken lassen möchte (Joh 3,20-21). Vor diesem Hintergrund ist das Gericht auch als Selbstgericht der Menschen zu sehen (Joh 3,18), da sie auf eine glaubensvolle Beziehung zu Jesus und damit auf das ewige Leben bewusst bzw. absichtsvoll verzichten wollen und werden (Stare 2008:77; Thyen 2005:221).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Im Blick auf die Verhältnisbestimmung zwischen Gemeinde und Welt geht aus Joh 3,12-21 Folgendes hervor: Wenn Gott der Welt gegenüber volle Liebe ist, dann sollte das auch die Grundgesinnung derer sein, die selbst durch Gottes liebende bzw. erlösende Zuwendung zum Glauben an Jesus gekommen sind. Gerade in der Liebe Gottes liegt ja der Existenzgrund der Gemeinde, weshalb auch ihre Einstellung gegenüber der Welt positiv geprägt sein sollte. Darüber hinaus erhält die Gemeinde in Joh 20,21 einen Sendungsauftrag, der in *Analogie* zur Sendung Jesu formuliert wird und demnach einen weltweiten, -offenen und -zugewandten Charakter hat (ähnlich bei Thyen 2005:767). Für den – von der Liebe Gottes bewegten bzw. bestimmten – Umgang der Gemeinde mit der Welt bedeutet es, dass Glaubende – in globaler Perspektive (d.h. die ganze Welt) – den Nichtglaubenden gegenüber liebevoll, helfend und auf Jesus hinweisend zugewandt sind.

Diese liebende, weltoffene Grundhaltung der Gemeinde gilt gegenüber allen Menschen unabhängig ihrer religiösen Zugehörigkeit, ihres sozialen Standes, ihrer ethnischen Herkunft oder was auch immer Menschen voneinander trennen könnte.

Dieser Einstellung liegt die Vision zugrunde, dass jeder Mensch zum Glauben an Jesus kommen und die Rettung erfahren kann. So darf trotz der Darstellung der Welt als „Finsternis“ (als metaphorische Umschreibung für den geistlichen Zustand der Gottesferne bis hin zu Gottfeindlichkeit – Joh 3,19) ihr nicht die Würde abgesprochen werden, die alle Menschen als von Gott geliebte Menschen haben (Joh 3,16). Vielmehr sollte die Gemeinde – gerade im Blick auf das Erlösungsbedürfnis der Welt (und der daraus resultierenden Konsequenzen – Joh 3,16-17) – eine sowohl von Zurückgezogenheit und von Überlegenheitsgefühlen freie als auch eine von weltumspannender Offenheit und Wertschätzung (in Worten und Taten) bestimmte Haltung einnehmen und bewahren.

Abschließend stellt sich noch die Frage, wie sich die Liebe Gottes bzw. der Glaubenden zur Welt – gemäß Joh 3,16 – zu 1Joh 2,15 verhält, wo Glaubende explizit dazu aufgefordert werden, die Welt nicht zu lieben. Warum wird in Joh 3,16 die Welt positiv und in 1Joh 2,15 offensichtlich negativ qualifiziert? Der Grund für die negative Qualifikation von Welt in 1Joh 2,15 lässt sich durch den engeren Textzusammenhang dieses Textabschnitts erklären. In 1Joh 2,15-17 ist ausdrücklich von der *sündigen bzw. gottfeindlichen* Facette der Welt die Rede. Und das, was diese Facette der Welt kennzeichnet, ist vergängliche „Begierde“ (ἐπιθυμία – in der Versen 16 bis 17 dreimal erwähnt und somit akzentuiert). Gemäß den Textaussagen hat ἐπιθυμία ihren Ursprung nicht in Gott und steht darum im Gegensatz zu dem, was Gottes Willen entspricht (1Joh 2,16-17). Auch das JohEv geht auf die gottferne Seite der Welt ein, wenn auch weniger ausdrücklich. Sowohl in Joh 12,31 und 14,30 sowie 16,11 wird bemerkt, dass der Kosmos seinen eigenen, gottlosen Herrscher hat. Allerdings qualifiziert das JohEv den Kosmos auch positiv, und zwar im Sinne der von Gott gewollten und geschaffenen (Joh 1,4-5) und darum geliebten Welt (Joh 3,16). Damit enthält das JohEv einen zweidimensionalen, dualistischen Welt-Begriff: Einerseits wird der göttliche bzw. gute Ursprung der Welt markiert (Joh 1,1ff) und andererseits die – in der weltgeschichtlichen Entwicklung auftretende – Auflehnung der Welt gegen Gott bzw. der Finsternis gegen das Licht (ähnlich bei Thyen 2005:215). Für die johanneischen Welt-Aussagen gilt ist darum, das gesamte Bedeutungsspektrum des Welt-Begriffs zur Kenntnis zu nehmen und zu berücksichtigen.

5.4 Exkurs: Glaube und verwandte Begriffe

Vom Leitwort der obenstehenden Passage „Glaube“ herkommend (insb. Joh 3,15f), soll an dieser Stelle der johanneische Glaubensbegriff in seinem Bedeutungsspektrum skizziert werden. Dafür wird der Terminus auf seine *Bezüge* zu anderen bedeutsamen Begriffen des JohEv hin beleuchtet:¹⁸⁰

(a) **Glaube¹⁸¹ und Hören:** Johanneische Glaubensaussagen verbinden Glaube und Verkündigung Jesu (bzw. seiner Zeugen). Wenn Gott sich also durch das Wort, das Jesus selber ist, mitteilt, dann ist das Hören die *Voraussetzung* für Glauben. Von daher stellt sich das Hören als ein wichtiges Strukturmerkmal des Glaubens heraus (vgl. Joh 5,24; 6,45.68f; 8,47,10,3; 10,3.16.27; 14,23-24; 17,8; Stuhlmacher 1998:253). Dabei fällt auf, dass – gerade in einem der zentralen Texte für die Gemeinde – das (fortwährende) Hören auf den einen Hirten mehrfach vorkommt (Joh 10,3.16.27) und so zur charakteristischen Eigenschaft wird, die diese Schafe erst zu der einen Herde macht.¹⁸²

(b) **Glaube und Sehen:** Auch wenn sich der Glaube nach johanneischer Sicht insbesondere an das Wort Jesu bindet, dürfen die – für den Glauben offenen – Menschen Jesu Herrlichkeit durch dessen Wunder-Zeichen¹⁸³ sehen (u.a. Joh 1,14; 2,11; 11,40; 14,9; diese vollbringt er sowohl vor als auch nach Ostern – v.a. Joh 20,30-31). Dabei haben diese Zeichen insbesondere zum Ziel, den Glauben an Jesus als den gesandten Sohn Gottes zu wecken und zu stärken (gewissermaßen als „Sehhilfe“).¹⁸⁴ Für das JohEv können lediglich Glaubende die Heilswirklichkeit in Jesus sehen bzw. erschließen (Joh 12,24f; vgl. 14,9), was

¹⁸⁰ Auch Schnackenburg (1979a:508-524) erkennt solche Bezüge und präsentiert eine – an einigen Stellen ähnliche – Übersicht.

¹⁸¹ Ein möglicher Hintergrund für den johanneischen Glaubensbegriff, wie Bae (2003:207-208) herausstellt, liegt im Glauben Abrahams (Joh 8,30-59; vgl. 15,6; 22,1-19). Im JohEv wird in Johannes 8,30-59 11mal von ihm berichtet. Bezeichnenderweise ist in diesem Kontext vom „oberflächlichen Glauben“ einiger Juden die Rede. Sie haben einen Glauben, der die Sprache Jesu nicht versteht (evtl. verstehen will) und auf Jesu Worte nicht hört (Joh 8,43 – ähnlich zu den Glaubenden, die in Joh 2,23 beschrieben werden und lediglich bei einem „Wunderglauben“ bleiben). Abraham hingegen glaubt an Gott (Objekt des Glaubens) und freut sich auf die Erfüllung, auch wenn er sie in dem Moment nicht sieht (vgl. 20,29).

¹⁸² Zudem weisen die Zukunftsformen von „hören“ und „werden“ in Joh 10,16 wohl schon auf die nachösterliche Gemeinde hin (Heckel 2004:615).

¹⁸³ Näheres zu den „Wunder-Zeichen“ (σημεῖα) sowie ihren Chancen und Grenzen im Exkurs: Glaube und Wunder-Zeichen (5.8).

¹⁸⁴ Überdies, ergänzt Thyen, sind diese Wunder-Zeichen auch spezifisch messianische Zeichen der Heilszeit (Thyen zitiert in Stuhlmacher 1998:254) und somit Bestätigung der Identität Jesu.

sich – wie beim unten näher betrachteten Erkennen – auch auf den Heiligen Geist bezieht (vgl. Joh 14,19; Hahn 2005:681). Zusammengenommen unterscheidet das JohEv zwischen punktuell, sinnlich wahrnehmendem und durativem, ganzheitlichem Sehen. Die zweite „Sehweise“ geht also über die erste hinaus und meint ein personales „Schauen“ des Offenbarers Jesus, ein Erfasst-Werden von der Herrlichkeit (δόξα) Gottes in ihm und letzten Endes die Annahme bzw. Entgegennahme des Geschauten im Glauben (u.a. Joh 1,14.).¹⁸⁵

(c) Glaube und Aufnahme (bzw. Annahme): Gleich zu Beginn seines Schreibens hebt der Evangelist die enge Zusammengehörigkeit der beiden Konzepte hervor: „So viele ihn aber aufnahmen, denen gab er das Recht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben“ (Joh 1,12). Zum einen zeigt dieser Vers, dass die beiden Worte inhaltlich deckungsgleich sind. Zum anderen scheint der Ausdruck „aufnehmen“ (λαμβάνω) zugleich den Glaubensbegriff in seiner Bedeutung zu erhellen: Zu glauben heißt, Jesu göttliches Wesen sehen und Autorität *anzuerkennen* und mit ihm in eine Vertrauensbeziehung zu treten (ähnlich bei Bauer, Aland & Aland 1988:944). Letzteres drückt der Evangelist mit den Sinnbildern vom Trinken des Wassers, das Jesus gibt (Joh 4,14; 7,37¹⁸⁶), sowie vom Essen seines Fleisches (Joh 6,51) und von seinem Bleiben in den Glaubenden (Joh 15,5) aus.

(d) Glaube und Erkennen: Erkennen schließt (vom Hebräischen her) die Anerkennung (vgl. Joh 7,17) und die dadurch gestiftete *personale* Gemeinschaft ein (Hahn 2005:680-681).¹⁸⁷ So erkennen die Glaubenden durch Jesus zugleich den Vater, weil Jesus seinerseits den Vater (er)kennt (Joh 10,14f). Dies betrifft in gleicher Weise den Heiligen Geist (Joh 14,17). Damit impliziert das Erkennen einen verbindlichen Vorgang.

Wie stark Glauben und Erkennen zusammenhängen, zeigt die Tatsache, dass sie austauschbar verwendet werden (Joh 6,69; 14,9-10; 17,8; interessant auch der Bezug beider Begriffe zum ewigen Leben: Glaube und ewiges Leben in Joh

¹⁸⁵ Innerhalb der verwandten Wortfelder von „Glauben“ könnte dem „Sehen“ insofern eine herausragende Funktion zukommen, als erst durch das (ganzheitliche) „Sehen“ die Offenbarung Gottes in seinem Sohn erschlossen werden kann (u.a. Joh 1,14 – θεάομαι), worauf die Theologie des JohEv als Offenbarungstheologie ja genau zielt (Scholtissek 2000:108-109).

¹⁸⁶ In Joh 7,37 wirkt die Aussage „komme zu mir und trinke“ als eine Variation zu der Wendung „wer an mich glaubt“ (Joh 7,38; ähnlich bei Bae 2003:262).

¹⁸⁷ Der Begriff „erkennen“ hat eine weisheitliche Prägung (von Rad zitiert in: Stuhlmacher 1998:253).

3,16ff sowie Erkennen und ewiges Leben in Joh 17,3). Jedoch stellt sich die Erkenntnis nie über den Glauben (Stuhlmacher 1998:253). Vielmehr vertieft Erkenntnis das Glaubensverhältnis zu Jesus, beispielsweise indem das Offenbarungsgeschehen Gottes in und durch Jesus einsichtiger wird (vgl. Joh 6,68f; 7,16f).

(e) Glaube und Nachfolge: Diese beiden Worte erhalten bei Johannes eine inhaltliche Parallelisierung (Joh 8,12; vgl. 6,35; Hahn 2005:679). Im Glauben zu leben, bedeutet demnach auch, in Jesus (Joh 15,9) und seinem Wort (Joh 14,15.21; 15,10) zu *bleiben*. Daraus geht hervor, dass sich für die Glaubenden ein klar abgesteckter Lebensraum in Jesus (d.h. auch seinem Wort und Werk) ergibt, in dem sie fortwährend leben sollen – und dies auch können (Schnelle 2009:158). Dies geschieht konkret, indem Glaubende permanent im Bewusstsein (1) der gegenseitigen, hingebungsvollen Liebe bzw. Einheit (bis hin zum Lebenseinsatz – Joh 13,15-17.34-35; 15,9-13) und (2) ihrer (kollektiven) Sendung bzw. ihrem Zeugnis in und vor der Welt leben.¹⁸⁸ Auf diese Weise kann die Welt der Gemeinschaft der Glaubenden – und dadurch Jesus selbst – überhaupt erst begegnen.

Diese exklusive Orientierung an Jesus macht im Kern die Jüngerschaft aus (Joh 8,31). Geschieht dies von Seiten der Glaubenden, dann bleiben umgekehrt Jesus und sein Wort in den Glaubenden (Joh 15,5ff). Auf diese Weise wird die Gegenwart Jesu in der Gemeinschaft der Glaubenden für die Welt sichtbar und kann zum Glauben an die Sendung Jesu führen (Joh 17,21; Bae 2003:254).

5.5 Gemeinde als universale Gemeinschaft von Glaubenden und Geretteten

Das Nikodemus-Gespräch ist in seinem Inhalt und in seiner Struktur eng sowohl an den vorangegangenen Kontext (Joh 2,23ff; siehe unter 5.2) als auch an den nachfolgenden Kontext angeschlossen.

Inhaltlich nutzt der Evangelist das (letzte) Zeugnis Johannes des Täufers (Joh 3,23-36) dafür, um den einzigartigen Offenbarungsanspruch Jesu und die damit

¹⁸⁸ Wie in den letzten Jahren im englischen Sprachraum stärker als im deutschen wahrgenommen wird, gehört zum Glauben das Bekenntnis, auch in (lebens-)bedrohlichen Umständen (Beutler 2015:55-56). Die unterschiedliche Entwicklung in den beiden Sprachräumen sieht Beutler darin begründet, da im deutschen Sprachraum, in dem der reformatorische Einfluss die wichtigste Rolle spielt, mehr die Hinführung zum Glauben und dessen Stärkung im Fokus stehen (Beutler 2015:56).

verbundene universale Heilsabsicht Gottes aus den vorausgegangenen Versen 1-21 zu stützen. Er tut dies aber auch, um an der Erzählfigur Johannes des Täufers zwei bedeutende Faktoren aufzuzeigen, die zum Glauben bzw. zur intakten Gottesbeziehung gehören: *Freundschaftliches* Verhältnis¹⁸⁹ zu Jesus und *treuer* Zeugendienst für Jesus.¹⁹⁰

Strukturell besteht eine Übereinstimmung zwischen der Begegnung Jesu mit Nikodemus und seiner Begegnung mit der Frau aus Samarien (Joh 4,1-42). In beiden Fällen hat Jesus die Absicht, seine Gesprächspartner in den (ganzheitlichen) Glauben hineinzuführen. Dabei verbindet der Evangelist die beiden Begegnungsgeschichten antithetisch (ähnlich bei Schnelle 2009:96): Mann – Frau; Jude – Samaritanerin; Mitglied des Synedriums – gesellschaftliche Außenseiterin; keine Reaktion – Reaktion des Glaubens.

5.5.1 Bestätigung und Betonung des universalen Heilswillens und -wirkens Gottes in Jesus Christus

Im Anschluss an das (Lehr-)Gespräch mit Nikodemus in Jerusalem bleibt Jesus mit seinen Jüngern noch eine kurze Zeit in Judäa (Joh 3,22). In diesem Zusammenhang gibt Johannes sein letztes Zeugnis über Jesus ab (Joh 3,23-36).

Der Erzähler leitet zu diesem Zeugnis über, indem er davon berichtet, wie die Jünger von Johannes dem Täufer in einen Streit mit einem Juden über die (rituelle) Reinigung geraten (Joh 3,25). Daraufhin wenden sich diese an Johannes den Täufer und konfrontieren ihn mit der Tatsache, dass Jesus, für den Johannes Zeugnis abgelegt hat, nun tauft und dass alle zu ihm kommen (Joh 3,26). Es folgt eine lange Antwort des Johannes des Täufers (Joh 3,27-36). Es ist eine direkte Personenrede, in der er – nach Joh 1,19-28.29-34 noch einmal – (a) sein eigenes *Selbstverständnis* entfaltet und (b) *Zeugnis* für Jesus und dessen Wirken ablegt.

Im Rahmen seines Selbstverständnisses erinnert Johannes der Täufer seine Jünger an seine Aussage, dass er nicht der Christus ist, sondern von ihm vorausgesandt (Joh 3,28; vgl. Joh 1,20.23). Dabei illustriert er seine Beziehung zu Jesus mit dem

¹⁸⁹ Die Hochzeitsmetaphorik, die Johannes der Täufer in V. 29 als Illustration seines Verhältnisses zu Jesus verwendet, bringt engste Verbundenheit, Zusammenhalt (Loyalität) und messianische Freudenstimmung zum Ausdruck (Stare 2008:73).

¹⁹⁰ Auf das Gefängnis bzw. das gewaltsame Ende, das Johannes den Täufer treffen wird, weist ein Kommentar des Erzählers hin (Joh 3,24). Dieser Hinweis zeigt an, dass die Hingabe Johannes des Täufers für Jesus bis zur äußersten Konsequenz geht (Stare 2008:73).

Bild vom Bräutigam und dem *Freund* des Bräutigams, womit er seine große Freude¹⁹¹ am Kommen Jesu unterstreicht (Joh 3,29) und sich ihm unterordnet. Ebenso verweist Johannes darauf, dass sein Leben völlig auf Jesus ausgerichtet ist und er im Hinweisen auf die Sendung Jesu die Erfüllung seiner eigenen Existenz versteht („Er muss [von nun an] wachsen, ich aber abnehmen“ – Joh 3,30; Stare 2008:73).¹⁹²

Im Zusammenhang seines Zeugnisses für Jesus führt Johannes fünf Beschreibungen an, die Jesus und dessen Heilswirken charakterisieren (Joh 3,31-36; Stare 2008:73). Besonders auffällig hierbei ist, dass eine große Übereinstimmung¹⁹³ zum ausklingenden Lehrstück Jesu im voranstehenden Nikodemusgespräch besteht und dieses dadurch bekräftigt wird. Damit dient Johannes für das „Zeugnis-Verhältnis“ der Gemeinde zur Welt als eine *Identifikationsfigur* – in Aufgabe, Inhalt und innerer Haltung.

Die Nähe des Zeugnisses von Johannes über Jesus zu Jesu Worten im Nikodemus-Gespräch ist auffällig:

(1) Jesus kommt von oben/vom Himmel und ist über allem (2mal in Joh 3,31; vgl. Joh 3,13).

(2) Jesus ist ein Zeuge dessen, was er gesehen hat (Joh 3,32; vgl. Joh 3,11).

Damit haben beide, sowohl Jesus als auch Johannes, eine Zeugnisfunktion: Das Zeugnis des Johannes bezieht sich auf Jesus, das Zeugnis Jesu allerdings auf den himmlischen Bereich, eben den Ort, aus dem er kommt; ebenso machen sowohl Jesus als auch Johannes auf das Problem aufmerksam, dass Jesu Zeugnis vom Himmel (Joh 3,31f) abgelehnt wird (Joh 3,11.32; Stare 2008:73). Johannes geht nach der Ablehnung direkt zur Aufnahme des Zeugnisses Jesu und deren Folgen über. Johanneische Theologie ist von daher auch *Zeugnistheologie*. Gemäß dieser gibt der Vater selbst, geben aber auch die Schriften Israels, die Werke Jesu, Johannes der Täufer, der Geist und die Jünger Zeugnis über Jesus und seine Herkunft sowie Sendung vom Vater her und seine fortwährende Verbindung zu diesem (vgl. Joh 5,31-40;

¹⁹¹ Das Verb χαίρω begegnet erstmals in Joh 3,29 und zum letzten Mal in Joh 20,20; am Anfang steht die Freude des Täufers, des vorbereitenden Zeugen Jesu, am Ende die Freude der Jünger, der forsetzenden Zeugen Jesu (ähnlich bei Schnelle 2009:92).

¹⁹² Danach tritt Johannes der Täufer nicht mehr in Erscheinung (Schnelle 2009:92).

¹⁹³ Jesus und Johannes der Täufer sprechen „dieselbe Sprache“, wie die zahlreichen Übereinstimmungen im Gottes- und Christusverständnis und in der soteriologischen Ausrichtung zeigen (Stare 2008:77).

8,12-20; 10,25; 15,26f). Sie treten somit als Zeugen Jesu in dessen großen Prozess in und mit der „Welt“ auf, in welchem er als Angeklagter erscheint, aber sich letzten Endes als Richter erweist (Beutler 2012:226).

(3) Jesus ist der *Gesandte* Gottes und redet als solcher die Worte Gottes (Joh 3,33-34; vgl. Joh 3,11). Die Aufnahme¹⁹⁴ dieses Zeugnisses von einzelnen Menschen, die direkt nach der Ablehnung erwähnt wird,¹⁹⁵ bestätigt (Haubeck & von Siebenthal 2007:533; Thyen 2005:235), dass Gottes Wirklichkeit (d.h. inkl. der liebevollen Vater-Sohn-Beziehung – V. 34f) real bzw. zuverlässig (Haubeck & von Siebenthal 2007:533) ist (V. 33). Es lässt sich also an der Existenz der Glaubenden die Verlässlichkeit der Offenbarungsworte Gottes in Jesus erkennen (Thyen 2005:236-237; in Joh 17,21 weitergedacht in Bezug auf das Verhältnis der Glaubenden zu Nichtglaubenden: Nichtglaubende werden an der Einheit der Glaubenden untereinander – und damit an der Zuverlässigkeit der göttlichen Wirkung der Liebe unter ihnen – zum Glauben an die Sendung Jesu kommen). Ebenso macht Johannes der Täufer deutlich, dass die Aufnahme der Zeugnisse Jesu zu einem tieferen Gottes- und Christusverständnis führt (hierfür ist gemäß Joh 3,34f insb. das Vater-Sohn-Verhältnis markant; Stare 2008:76).

(4) Das Offenbarungswirken Gottes durch seinen Sohn hat dieses Ziel: „Der an den Sohn Glaubende hat das ewige Leben“ (Joh 3,36; genauer und ausführlicher in Joh 3,16¹⁹⁶). Damit kommt dem (persönlichen und bleibenden – vgl. Joh 3,33) Glauben an Jesus die Partizipation am eschatologischen Heil zu (als soteriologische Konsequenz; Schnelle 2009:95). Umgekehrt gilt aber auch: „Der dem Sohn nicht Gehorchende (ἀπειθῶν) wird das Leben nicht sehen,¹⁹⁷ sondern Gottes Zorn(-Gericht) bleibt auf ihm“ (V. 36; vgl.

¹⁹⁴ Jesus spricht von der Aufnahme seines Zeugnisses zuerst über eine bestimmte Notwendigkeit, die für den Menschensohn gilt, damit sein Zeugnis aufgenommen werden kann: „Der Menschensohn muss erhöht werden“ (Joh 3,14; Stare 2008:75).

¹⁹⁵ Wie in Joh 1,12f weist der Evangelist daraufhin, dass es Ausnahmen von der Regel gibt; dabei geht es hier um den Akt der glaubenden Annahme an die Offenbarungsworte Jesu und des Bleibens (λαμβάνω als Partizip) in ihr (Thyen 2005:235).

¹⁹⁶ Darin fällt der Beweggrund für die Zuwendung Gottes in der Sendung Jesu: Sie ist ein Akt der Liebe Gottes (Schnelle 2009:87).

¹⁹⁷ Dass die Ungehorsamen das Leben nicht sehen werden, ist eine Variation der Wendung: „So kann er das Reich Gottes nicht sehen“ (Joh 3,3 – Thyen 2005:238).

Joh 3,17-18).¹⁹⁸ Das bedeutet, dass der Unglaube – hier mit Ungehorsam gleichsetzt¹⁹⁹ – das Verhältnis zwischen Menschen und Gott zerstört. Gottes Handeln im Sohn eröffnet somit eine Zukunft, die sich in der Gegenwart entscheidet (Schnelle 2009:95)

Das Zeugnis Johannes des Täufers ist ein deutliches Echo – und damit eine Bestätigung – der Offenbarungsworte Jesu in Joh 3,13-21. Sowohl Jesus als auch Johannes der Täufer machen klar, dass ausnahmslos jedem Menschen von Gott die Möglichkeit zukommt, durch den Glauben an Jesus am ewigen Leben teilzuhaben, und zwar nicht erst nach dem Tod, sondern bereits in der Gegenwart (Stare 2008:76).²⁰⁰ Aufgrund des Offenbarungswirkens Jesu kommt es zur Entscheidungen: Entweder wird dieses Zeugnis abgelehnt (Joh 3,11.32) oder im Vertrauen angenommen (Joh 3,16-17,33-36). Wie die Annahme der Offenbarung Jesu mit der Partizipation am ewigen Leben verbunden ist, so hängt an deren Ablehnung das Gericht. Gottes Handeln im Sohn eröffnet eine Zukunft (an der die Gemeinde bereits in der Gegenwart teilhat), die sich bereits in der Gegenwart entscheidet (Schnelle 2009:95) und entscheiden muss. Hierbei geht sowohl aus der Nikodemus- als auch Johannes-Perikope unmissverständlich hervor, dass das eigentliche Ziel der (Hin-)Gabe bzw. Sendung des Sohnes in der Rettung und somit im ewigen Leben jedes einzelnen Menschen liegt (Joh 3,16-17.36; Stare 2008:80).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Zwei Personen, Jesus und Johannes der Täufer, sprechen voneinander getrennt und jeweils in einem anderen Kontext nahezu dieselben Worte.²⁰¹ Diese Nähe ist ein Zeichen dafür, dass sich Johannes in seiner – von Gott erhaltenen – Zeugnisfunktion im richtigen Verhältnis zu Jesus einzuschätzen weiß. Gerade durch die Entsprechung seines Zeugnisses „Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben“ (Joh 3,36) zu den Offenbarungs-

¹⁹⁸ Das Verderben bzw. der Zorn „schwebt“ somit schon über den Menschen, weshalb Menschen sich dieser Urteilssituation nur dadurch entziehen können, wenn sie an den Sohn Gottes glauben (Schnackenburg 1979a:425). Der Evangelist bestimmt den Sohn Gottes in Joh 1,29 als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt beseitigt“, wodurch der Glaube an den Sohn Gottes die Befreiung von der Sünde bzw. vom gottlosen Lebens beinhaltet und so dem Glaubenden die Befreiung vom (Zorn-) Gericht verleiht (ähnlich bei Thyen 2005:238).

¹⁹⁹ Grundlegendes zur Möglichkeit der Gleichsetzung von Glaube und Hören bzw. Unglaube und Ungehorsam (Verschlossenheit) im Exkurs: Glaube und verwandte Begriffe.

²⁰⁰ Der vierte Evangelist beschränkt seinen Lebensbegriff nicht auf das zukünftige Reich Gottes; denn das Reich Gottes ist für die Glaubenden im Hier und Jetzt erfahrbar (ähnlich bei Bae 2003:107).

²⁰¹ Eine ausführliche, tabellarische Darstellung von dem Zeugnis Jesu (Joh 3,10-21) und dem letzten Zeugnis des Johannes des Täufers (Joh 3,31-36) macht Stare (2008:75).

worten Jesu in Johannes 3,15f erweist er sich als ein wahrhaftiger Zeuge (Thyen 2005:238). Damit schafft der Evangelist in der Gestalt des Johannes ein Rollenangebot für einen zuverlässigen, an Jesus gebundenen *Zeugnisdienst* der Glaubenden (bzw. Gemeinde) gegenüber der Welt. Des Weiteren wird mit dem Zeugnis des Johannes die im Nikodemus-Gespräch von Jesus entfaltete potenzielle Universalität des Heilsangebots wiederholt und damit betont.

Die positive Beschreibung seiner Person wird dadurch ergänzt, dass Johannes sich als „Freund des Bräutigams“ sieht (Joh 3,29). Darum kennt er *kein* Konkurrenzdenken. Er weiß seine Zeugnisfunktion richtig einzuschätzen (Joh 3,28-29; wie bereits in Joh 1,6-8.20.26f vorgeschaltet) und kann auf seine aufgebrauchten Jünger deeskalierend Einfluss nehmen (Joh 3,25-28).

Auch wenn der Evangelist mit der Person des Johannes in die Freundschaftsthematik des JohEv einführt (Stare 2008:78), die von ihm auch in Bezug auf die Gemeinde genutzt wird (insb. Joh 15,14; vgl. Joh 11,11), so spielt Johannes in dieser Thematik aufgrund seiner besonderen Funktion als „Brautführer“ doch eine gesonderte Rolle. Von daher scheint die Identifikationsmöglichkeit der Gemeinde mit der literarischen Figur des Johannes begrenzt. Von der Sitte her bedeutet die Bezeichnung „Freund des Bräutigams“, dass sich Johannes als jemand versteht, der dazu bestimmt ist, dem Bräutigam die „Braut“ zuzuführen (d.h. Brautführer; Schnelle 2009:92; Thyen 2005:230). Damit versetzt ihn der Erzähler in die exklusive und einzigartige Rolle dessen, den Gott dazu erwählt und ausgezeichnet hat, ihm als „Freund“ Jesu das Volk als seine Braut zuzuführen (vgl. Jes 62,4f; programmatisch schon in Joh 1,7 angeklungen: „Damit alle durch ihn glaubten“; Thyen 2005:231).

Die Ankündigung von Johannes über das künftige „Zunehmen“ Jesu erfüllt sich im Sinne eines Missionserfolges in der nachfolgenden Perikope Johannes 4,1-42. Dadurch wird die Tatsache des universalen Rettungswillens Gottes (exemplarisch) an einer bestimmten Menschengruppe konkretisiert.

5.5.2 Erfahrung des universalen Heilswillens und -wirkens Gottes in Jesus Christus

Nach dem Aufenthalt in Judäa geht Jesus nach Galiläa (Joh 4,3.4-45),²⁰² wobei er den kürzesten Weg wählt (δεῖ – Joh 4,4; Gnllka 2009:33), der über das Gebiet von Samaria führt. An dieser Stelle bringt der Evangelist das Gespräch zwischen Jesus und der Samaritanerin (und darauf aufbauend Jesu Begegnung mit den Samaritanern). Jedoch gerät die Thematik des Nikodemus-Gesprächs von der Geburt von „neuem“ bzw. aus „Wasser und Geist“ (Joh 3,3.5) sowie vom *weltumspannenden* Rettungshandeln Gottes nicht aus dem Blickfeld, sondern wird gezielt weitergeführt.

Der Samaritaner-Abschnitt beginnt mit der Einführung in den äußeren Rahmen. Hinter den Versen 5-6 liegt wohl einerseits die Absicht, eine äußere Bühne für die nachfolgende Begebenheit zu erstellen (Brunnen des Jakob – Mitte des Bildes),²⁰³ andererseits auch der Bühne selbst eine Bedeutung zu verleihen, nämlich die, dass durch den messianischen Versöhner Jesus die historisch-theologisch begründete Abgrenzung zwischen Samaria und Judäa fallen und eine universale Glaubensgemeinschaft entstehen kann. Aufgrund der Nennung des Patriarchen Jakob und seines Sohnes Joseph werden *heilsgeschichtliche* Assoziationen geweckt, weshalb dieser Text von Beginn an darauf zielt, im „Messias“ Jesus das unversöhnliche Gegenüber von Samaria und Jerusalem als aufgehoben zu präsentieren. Dies wird jedoch getan, ohne zu verschweigen, dass mit Jesus das „Heil“ (σωτηρία) aus den Juden kommt (Joh 4,22; Theobald 2009:309).

²⁰² Hierbei zieht sich Jesus aus Judäa zurück (Joh 4,1-3), wie der Erzähler erklärt, weil sein Missionserfolg zunehmend von den Pharisäern, die scheinbar in diesem Gebiet das Sagen haben, wahr- und ernstgenommen wird (Schnelle 2009:97; Theobald 2009:297). Diesem ersten Bericht von dem Rückzug Jesu folgen mit Joh 7,1 und 10,40 (vgl. 11,8) zwei weitere, die zeigen, dass die Konfrontation, die in Joh 4,1-3 angedeutet wird, in den nachfolgenden Kapiteln dramatische Züge annehmen wird, d.h. Jesu Feinde werden immer entschlossener gegen ihn vorgehen (in Joh 10,31.39 versuchen sie Jesus zu steinigen; in Joh 11,47-53 beraten sie untereinander explizit, Jesus zu töten; Theobald 2009:297-298).

²⁰³ Darin wählt der Erzähler eine Erzählperspektive, bei der er seinen Blick zu schärfen scheint: Von dem Blick auf die Region Samarien (Joh 4,4) lenkt er den Fokus auf die samaritanische Stadt Sychar (Joh 4,5), um schließlich in einer *Fokussierung* den dort befindlichen Brunnen in die Mitte des Bildes zu rücken (Theobald 2009:307-308). Brunnen an sich gelten als beliebte Orte für Kontaktaufnahmen und Gespräche (Gnllka 2009:33).

Vers 6 erwähnt Jesu Müdigkeit und Durst.²⁰⁴ Damit ist der *Grund* für die Begegnung Jesu mit der Samaritanerin benannt. Darüber hinaus wirkt die Einführung Jesu so, als würde seine göttliche – zunächst verhüllte – Macht immer mehr ins Blickfeld gerückt werden (d.i. die Macht, „lebendiges Wasser“ zu spenden – Joh 4,10-15).

Nach der Nennung von Ort, Zeit und des Protagonisten (Joh 4,5-6) bringt der Erzähler mit der Frau aus Samarien die zweite Person auf die Bühne (Joh 4,7; Theobald 2009:310). Damit einhergehend wird das Wasser als der Anlass für das Kommen der Samaritanerin zum Jakobsbrunnen angegeben. Darin liegt auch die Erklärung, warum der aktuelle Bezugspunkt „Wasser“ zum Thema der Bitte Jesu und zum *Einstieg* ins Gespräch²⁰⁵ mit der Frau wird.²⁰⁶ Jesus beginnt das Gespräch, indem er sich mit einer Bitte um Wasser an sie wendet. Ab diesem Moment wird Jesus seine Gesprächspartnerin durch einen Prozess der Offenbarung seiner selbst und damit verbunden der Selbsterkenntnis der Frau führen (Okure 1989:186).

Die erzählerische Funktion von Vers 9 besteht darin, die Reaktion der Samaritanerin auf Jesu Bitte festzuhalten: Sie ist irritiert, dass Jesus als ein Jude sie anspricht.²⁰⁷ Damit klingt schon in der Eröffnung des Gesprächs an, was sich aus dem Dialog letztlich ergibt, nämlich die Überwindung der Trennung zwischen Juden und Samaritanern in der Nachfolge Jesu (Theobald 2009:311). Auf die Verwundung der samaritanischen Frau, dass ein Jude von ihr zu trinken wünscht, folgt Jesu Antwort, die im ersten Höhepunkt des Gesprächs bzw. Prozesses der Offenbarung Jesu (Joh 4,10-15) mündet. Neben dem für den Erzähler typischen literarischen Mittel des *Missverständnisses*²⁰⁸ kommt hier ein irrealer Wenn-Dann-Satz²⁰⁹ zum

²⁰⁴ Neben der Müdigkeit und dem Durst ist indirekt auch von Hunger (Joh 4,8.31 – Jesus vom Tun des Willens des Vaters ernährt) die Rede (Theobald 2009:309).

²⁰⁵ U.a. liegt ein Vorteil im Dialogs als Kommunikationsform darin, dass diese Form die Einführung von unterschiedlichen Themen begünstigt: Lebendiges Wasser, eheliche Vergangenheit, Lobpreis, Essen und Ernte, von denen alle auf die beabsichtigte Botschaft in jedem Teilabschnitt der Unterhaltung abzielen (insb. Joh 4,26.38; Okure 1989:186).

²⁰⁶ Von daher ist das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin mit dem Beginn des Gesprächs und dessen Verlauf in Joh 6 verwandt (Stare 2004:266-267); jedoch identifiziert sich Jesus an dieser Stelle im Unterschied zu Joh 6 (insb. V. 35) nicht mit dem „lebendigen Wasser“ (Theobald 2009:311), zumindest nicht ausdrücklich. Denn letztlich ist mit der Gabe Gottes (V. 10) Jesus gemeint, der durch seinen heilvollen Tod und die Gabe des Geistes (Joh 7,39f) Leben im umfassenden Sinn spendet (Schnelle 2009:100).

²⁰⁷ Daneben galt es damals ebenfalls als unangemessen, wenn eine Frau von einem fremden Mann angesprochen wird (Theobald 2009:310-311).

²⁰⁸ Dieses hängt mit der mehrschichtigen Bedeutung des Bildwortes „lebendiges Wasser“ zusammen: Auf der einen Seite ist es als Trinkwasser die Grundlage des physischen Lebens und auf der

Einsatz. Mit Letzterem bewegt Jesus das Offenbarungsgespräch über den unmittelbaren Anlass hinaus in eine ganz bestimmte Richtung: Lebendiges Wasser (bzw. Gabe Gottes) und dessen *Geber* (Ps 42,4; Jer 2,13; 17,13; Jes 11,9; Hes 47,1-12; Schnelle 2009:100). Würde die Frau also wissen, wer Jesus ist, dann würde sie sich nicht von ihm bitten lassen, sondern sie würde umgekehrt ihn bitten; dann allerdings um eine „Gabe Gottes“ (d.h. etwas, worauf es im Leben unbedingt ankommt), die von ganz anderer Qualität ist als das Brunnenwasser.²¹⁰ Schon zu Beginn des Gesprächs wird Gottes Zuwendung – markiert durch die Bezeichnung „Gabe“ – als über das Volk Israel hinausgehend akzentuiert und an die Jesus (d.h. persönliches Geschenk Gottes und Rettergestalt) gebunden.

Die Mehrschichtigkeit (bzw. Mehrdeutigkeit) der Worte Jesu wird von der Samaritanerin nicht erfasst (Joh 4,11 – was eine Parallele zum Gespräch mit Nikodemus markiert). Das ist das Ergebnis aus der Konfrontation der verlorenen Welt mit der neuen Wirklichkeit der Offenbarung Jesu, die sich sowohl in seinen Worten als auch Wundertaten zeigt: Bei Jesu Worten wird die Abgeschlossenheit der materiellen Sinnebene gelöst und auf eine völlig neue Sinnebene angehoben. Bei Jesu Wundertaten erscheinen die Aktionen auf der materiellen Ebene als Wunder, die aber auf der neuen Sinnebene auf die Offenbarung bzw. Jesu Offenbarer-Sein hinweisen (Onuki 1984:46-47). Insofern hat diese grundsätzliche Beschreibung auch für das *Zeugnis- bzw. Verkündigungsverhältnis* der Jünger-Gemeinde zur Welt Geltung.

Trotz des fehlenden Verständnisses der Worte Jesu nähert sich die Samaritanerin unbewusst der Wahrheit über Jesus durch ihre Frage, ob Jesu eine noch reichhaltigere Quelle kennt als die des Jakob (Theobald 2009:314) bzw. ob Jesus größer ist als Jakob, der Stammvater von Juden und Samaritanern (Joh 4,12). So kommt die *Unvergleichbarkeit* Jesu mit dem Erzvater Jakob (auch Abraham – Joh 8,53-58; Mose – Joh 6,32f; vgl. 1,17) bzw. deren (unendliche) Überbietung durch Jesus in

anderen Seite ermöglicht es als Gottesgeschenk das Leben im umfassenden Sinn (Schnelle 2009:100).

²⁰⁹ Obgleich der Wenn-Satz als unwirklich hingestellt wird, gilt die – inhaltlich gesehen ebenfalls unwirkliche – Schlussfolgerung als notwendig: Wenn du wüsstest worin die Gabe Gottes besteht und wer der ist, ... dann hättest du ihn gebeten und er hätte dir ... gegeben (Haubeck & von Sieben-thal 2007: 534 und 1404).

²¹⁰ Auch wenn die Frage nach dem Wesen Jesu, der über die Gabe Gottes verfügt, im Folgenden nicht endgültig beantwortet wird, so liegt in Joh 4 eine aufsteigende Linie vor, die zur Beantwortung führen könnte: V. 12: „Größer als unser Vater Jakob?“, V. 19: „Prophet“, V. 25f: „Der Messias“, V. 42: „Der Retter der Welt“ (Theobald 2009:312-313).

den anschließenden Versen 13-14 zum Ausdruck: Von der Glaubenstradition her spielt das (Quell-)Wasser – als tägliches, existenzielles Bedürfnis der Menschen²¹¹ – an diesem Ort eine wichtige Rolle, da der Brunnen eine *Gabe Jakobs* ist (Joh 4,12). Doch *Jesu Gabe* übertrifft die Qualität dieses Brunnenwassers, da er „lebendiges Wasser“ schenkt. Das bedeutet: Jeder (allumfassenden Formulierung in 3. P. Sg.)²¹² von diesem Wasser Trinkende wird – im Gegensatz zum normalen Wasser (Joh 4,13) – in Ewigkeit keinen Durst haben (Joh 4,14),²¹³ da allein dieses Wasser von der Ewigkeit bestimmt ist und den Durst nach Leben (das universale Bedürfnis der Menschen) bleibend und endgültig stillen wird (vgl. Joh 6,27; Schnelle 2009:100; Theobald 2009:314). Dabei lässt sich das Hineingehen des lebendigen Wassers (bzw. der lebendigen Speise – Joh 6,27) in die an Jesus Glaubenden, woraus eine beständig sprudelnde Quelle in ihnen wird – vgl. Joh 7,38-39),²¹⁴ gleichsetzen mit der glaubenstiftenden Begegnung mit dem Offenbarer Jesus (wie schon programmatisch in Joh 1,12 das „Aufnehmen“ Jesu festgehalten wird). Gemäß Vers 15 begreift die Frau zwar – von ihrem (irdisch-menschlichen) Erfahrungshorizont her – nicht die wahre Dimension der Aussagen Jesu, aber sie verlangt dennoch nach dem Wasser und zeigt sich somit von den Worten Jesu berührt (ähnlich bei Schnelle 2009:100-101).

Zusammengenommen wird im ersten Gesprächsgang (Joh 4,7-15) ein besonderes Gewicht darauf gelegt, Jesu Gnadengeschenk der Errettung als für die ganze Welt²¹⁵ zugänglich darzustellen (insb. Joh 4,14). Trinken Menschen von Jesu „Wasser“ trinken bzw. nehmen diese Gabe auf, wird ihr ganzes menschliche Dasein vom ewigen Leben ergriffen. Sie bekommen an der *Lebenswirklichkeit* Gottes Anteil (Schnelle 2009:101) und entfalten durch die Geistgabe eine Rettungsdynamik

²¹¹ Dies ist besonders für Menschen nachvollziehbar, die in der wasserlosen Wüste wohnen (Gnilka 2009:34).

²¹² Was an die allumfassende, für alle Menschen geltende Aussage in Joh 3,3 erinnert: „Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen“.

²¹³ Gerade der Gebrauch von „οὐ μή“, der stärksten Verneinung zukünftigen Geschehens, betont die dauerhafte Stillung des (Lebens-)Durstes.

²¹⁴ Hierbei verschiebt sich das Bild vom Trinken des Wassers hin zum Wasser selbst: Die Immanenzformel („in ihm“) ist dabei ein wichtiges johanneisches Signal, das insb. auf Joh 14,17 verweist, wo es um den „Geist der Wahrheit“ – den „heiligen Geist“ – geht, der „bei euch“ bleibt, ja vielmehr „in euch sein wird“. Darüber hinaus weist es auf die endzeitlichen Erwartungen aus Hes 36,27; 37,14 usw. hin, die nun im Innewohnen des Geistes in den Glaubenden zur Wirklichkeit werden, erklärt Theobald (2009:314-315).

²¹⁵ Mit Recht bemerkt Theobald (Theobald 2009:316), dass die samaritanische Frau hier exemplarisch für den Menschen überhaupt steht.

für andere Menschen (d.h. Bewegung hin zu Nichtglaubenden – wie in Joh 4,27-42 beschrieben wird). Damit soll diese „natürliche“ Bewegung der Glaubenden nach „außen“ das Verhältnis der Gemeinde zur Welt kennzeichnen.

Der anschließende Teil des Wortwechsels (V. 16-26) stellt Jesu messianische Identität heraus, um die samaritanische Frau zur richtigen Erkenntnis der Person Jesu zu führen (Schnelle 2009:101): Er ist der Christus, der von Gott beauftragt ist, das Gnadengeschenk der Errettung auszuteilen.²¹⁶ Auf diese Weise spitzt sich der Enthüllungsprozess dieses Dialogs zu: Da Jesus das Innere der Menschen kennt (vgl. Joh 1,42.47f; 2,24f), offenbart er sein wunderbares (Voraus-)Wissen und damit seine Identität als Prophet bzw. Messias. Dies geschieht, indem er – in prophetischer Klarsicht – die Vergangenheit der Frau (Verhältnisse zu fünf Männern) und ihre Gegenwart (Verhältnis zum jetzigen Mann, der rechtlich gesehen nicht ihr Mann ist²¹⁷) aufdeckt (Joh 4,17-18). Bezeichnend ist hierbei, dass dies ohne jegliche moralische Wertung – weder durch Verurteilung noch Akzeptanz – geschieht.²¹⁸ Der Grund dafür liegt darin: Jesus zielt mit seiner Offenbarung der Lebensgeschichte dieser Frau darauf, ihr Vertrauen zu gewinnen (vgl. Joh 1,42.47-49; Thyen 2005:253). So werden die Lebensverhältnisse der Frau in der Gegenwart und im Licht Jesu durchsichtig (vgl. Joh 4,29; Theobald 2010:662). Ihre Erkenntnis Jesu führt die Samaritanerin zur Erkenntnis der eigenen *Schuld* (Schnelle 2009:101). Sie Frau erkennt Jesu Worte als Wahrheit über ihr Leben. Dass sie Jesu Worte so verstanden hat, bestätigt sie selbst zweifach (V. 19 u. 29; Thyen 2005:254).

Aufgrund des göttlichen Allwissens Jesu erkennt die Samaritanerin in ihm einen Propheten (V. 19). Obgleich es sich hierbei nicht um einen vollwertigen christologischen Titel handelt (d.h. es nicht von „dem Propheten“ die Rede; Schnelle 2009:101), wirkt diese Bezeichnung – nach der höflichen Anrede „Herr“ (V. 11) und ihrer Wiederholung (V. 15) – in Verbindung mit dem Vokativ „Herr“ respektvoll²¹⁹. Nachdem Jesus mit Bezug auf die indirekte Frage nach dem wahren Ort der

²¹⁶ Besonders V. 10 bringt diese zwei Themen „Beauftragter Gottes“ und „Gnadengeschenk der Errettung“ zusammen (Okure 1989:127).

²¹⁷ Mit ihrer Antwort auf die Bitte Jesu, ihren Mann (ἀνὴρ) zu holen (Joh 4,16), bringt die samaritanische Frau eine Lüge, die sich ironischerweise als Wahrheit zeigt (Thyen 2005:254).

²¹⁸ Für Jesus spielt es keine Rolle, dass eine Frau – nach der Meinung einiger Rabbinen – nur dreimal heiraten sollte; die belastete Vergangenheit der Frau wird von Jesus nicht thematisiert (Schnelle 2009:101).

²¹⁹ Zudem erkennt die samaritanische Frau die prophetische Sendung Jesu und somit auch seine religiöse Kompetenz bzw. Gottesnähe an, worauf ihre darauf folgende indirekte Frage bzgl. Rege-

Gottesverehrung²²⁰ – deutlich gemacht hat, dass es für ihn nicht den einen legitimen Ort der Gottesverherrlichung gibt, sondern es auf die persönliche (ortsunabhängige) und echte Bindung an Gott durch den Geist ankommt (V.24),²²¹ sagt er zum ersten Mal in der Erzählung in aller Deutlichkeit über sich selbst (in 1. P. Sg.), dass er der Messias ist („ich bin“ – V. 26). Damit ist der *Höhepunkt* der gesamten Gesprächsbewegung und zugleich der Offenbarungsbewegung der ersten vier Kapitel erreicht. Die Bedeutung dieses Gesprächs in der narrativen Entfaltung wird dadurch unterstrichen, dass es eine Länge hat, die sonst keinem Gespräch Jesu im JohEv zukommt (Joh 4,7-26): Dreizehnmal wiederholen sich Rede und Widerrede (Theobald 2009:303).

Die darauf aufbauende Szene (V. 27-42) stellt die samaritanische Frau als *Missionarin* ihrer Stadt dar und darin als Identifikationsfigur für die Jünger (neben Johannes d. T.). Dass die Trinkenden bzw. Glaubenden selbst zu Quellen (d.h. zu Heilsbringern für andere) werden, wie Jesus selbst zuvor ankündigt, erfüllt sich bei der Samaritanerin. Selbst zum Glauben gekommen, führt sie die Samaritaner zum Glauben und zum Bekenntnis, dass Jesus der Retter der Welt ist (Joh 4,42; Thyen 2005:251).²²² Mit dem überwältigenden Ergebnis dieses Besuchs, dass viele Menschen in der Stadt zum Glauben an Jesus gelangen (Joh 4,41ff), kommt die Erzählung zu ihrem *Ziel* (Theobald 2009:302-303).

lung alter kultischer Fragen – wie bspw. den Ort der Gottesanbetung – hinweist (Schnelle 2009:102; Thyen 2005:254).

²²⁰ Die Spannung zwischen Juden und Samaritanern, führt Theobald (2009:318f) aus, stellt die Samaritanerin wie folgt dar: Mit dem hinweisenden Fürwort („auf diesem Berg“), das wie ein Fingerzeig auf den Garizim wirkt, stellt sie der samaritanischen Tradition den jüdischen Anspruch auf den Tempelkult in Jerusalem gegenüber (um die exklusiven Charakter der jüdischen Sichtweise zu betonen, verwendet sie eine direkte Formulierung: „Ihr sagt, dass in Jerusalem der Ort sei, wo man anbeten müsse“ – Joh 4,20).

²²¹ Die In-Aussage macht dabei deutlich, dass die ‚neue Gottesverehrung‘ (durch die Zugehörigkeit zu Jesus) aufgrund der Aufnahme in einen neuen Lebensbereich erfolgt; im Geist (als Einheit) sind alle alten religiösen Gegensätze aufgehoben (Gnilka 2009:35).

²²² Damit äußern die Samaritaner, betont Schnackenburg (1979a:490), ein Bekenntnis in Joh 4,42, dem ein besonderes Gewicht zukommt: In Joh 4 bildet diese Bezeichnung die Spitze der dort vorkommenden Titel; diese Bezeichnung meint zunächst, dass Jesus im messianischen Sinn der Retter sowohl der Juden als auch der Samaritaner ist (auch wenn damit politische Interessen – wie Schutz – verbunden sind). Darüber hinaus ist Jesus der Retter der „Welt“ (zur Welt gehören auch die für die Juden unliebsamen Samaritaner), weil Jesus auch tatsächlich allen Menschen das Heil schenken kann und will (vgl. 1,29; 3,16.17; 6,33.51; 12,47).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Mit der Erzählfigur der Samaritanerin liefert der Evangelist ein positives Beispiel einer Zuhörer-Reaktion²²³ – im direkten Gegensatz zu Nikodemus (Joh 3,11) und den geistlichen Leitern (Joh 1,19ff).²²⁴ Hierin ruht eine der Überraschungen im narrativen Geschehen.²²⁵ Sowohl im Gespräch mit Nikodemus als auch mit der Samaritanerin²²⁶ kommt es zu einer *Enthüllungssituation*: Nikodemus fehlt die Geburt von oben und die Samaritanerin lebt nach Überzeugungen, die Gottes Maßstäben nicht entsprechen. Beide bekommen Zeichen (d.h. die Enthüllung Jesu übernatürlichen Wissens). Bei beiden sind das grundlegende Komponenten der Verkündigung Jesu (Enthüllungen bzw. Offenbarungen). Dabei geschieht in beiden Gesprächen die Demonstration seines göttlichen Allwissens mit dem Ziel, das Vertrauen seiner Gesprächspartner zu gewinnen. So lässt sich die samaritanische Frau im Vertrauen auf Jesus (die Gabe Gottes) und seine Worte ein und wird aus dem Bereich der Finsternis bzw. Unglaubens in den Bereich des Lichts bzw. Glaubens und Lebens geführt. Die Enthüllung Jesu bringt sie also zu der lebensverändernden Einsicht und Erfahrung, dass Jesus nur ein von Gott gekommener Lehrer bzw. Retter sein kann.²²⁷

Es fällt zudem auf, dass die Erzählung mit der Rettungserfahrung der Samaritanerin nicht abreißt. Es wird gezeigt, was aus einem „Vertrauens-Wagnis“ gegenüber Jesus entstehen kann: Glaubende selbst werden zum geistlichen Wasserreichtum bzw. zu „Kanälen“ der Rettung.²²⁸ Jesus selbst wird aktiv missionarisch tätig und bringt seine Botschaft der Erlösung zu einem Menschen, der sich nicht an den

²²³ Neben der Tatsache, dass hier grundlegende Fragen der Art des Glaubens entfaltet werden: Wer gewinnt alles Anteil am Heil? Wodurch wird ein Mensch wirklich neu? Was bewirkt die Geistverleihung?

²²⁴ Ferner besteht ein Kontrast zwischen der Menge von Samaritanern, denen sich Jesus anvertraut (V. 40 und 44), zu der oberflächlich glaubenden Menge der „vielen“ (Joh 2,23), denen sich Jesus nicht anvertraut (Joh 2,23-24).

²²⁵ Neben der Auffälligkeit, dass die Samaritanerin im Gegensatz zum nächtlichen Besuch des Nikodemus (Joh 3,2; vgl. 13,30) im hellen Tageslicht bei Jesus erscheint (Thyen 2005:245).

²²⁶ Mehr zu den Frauenfiguren im gesamten JohEv: Die „Mutter“ Jesu (u.a. Joh 2), die Samaritanerin (Joh 4), die Lazarusschwester Maria und Martha (Joh 11) und Maria Magdalena (Joh 20; Thyen 2005:254).

²²⁷ Die Antwort des Glaubens, die hervorgerufen werden soll (vgl. Joh 4,14), erfolgt auf einer individuellen Basis und ist darum wesentlich persönlich. Das Geschenk Gottes, die Errettung, die Jesus bringt, realisiert sich in Individuen und nicht in einem kosmischen Vakuum. Deshalb bleibt der Glaube eine permanente Bedingung für Jüngerschaft im Johannesevangelium (Joh 8,31-32; 15:1-8; 20,8; vgl. 2,22).

²²⁸ Die innere Aufnahme des lebendigen Wassers (also Leben im Vertrauen auf Jesus – die Gabe Gottes) beginnt auf der Erde und geht in Ewigkeit weiter.

Maßstäben Gottes ausrichtet und darum gottfern lebt (Okure 1989:131). Diese Bewegung „nach außen“ springt auch auf die samaritanische Frau über, die schließlich selbst zur Botin Jesu (V. 28-30.39; Theobald 2009:302). In dieser Heilsdynamik der Samaritanerin ist ein Rollenangebot für Glaubende in ihrem Verhältnis zur Welt erkennbar: Der Glaube an Jesus ist stets offen für andere.²²⁹ Dass die Samaritanerin-Perikope als ein Sendungsabschnitt gesehen werden kann, der auf alle Glaubenden auszuweiten wäre, bestätigt Köstenberger (2009:489).

Damit bringt der Evangelist mit dem Samaritaner-Abschnitt die *tatsächliche* Erfahrung des universellen Heilsangebots an die Welt (ergänzend zur Lehre bzw. Möglichkeit – Joh 3,15f.17.36). Die wertschätzende Grundhaltung der Gemeinde gegenüber der Welt, wie sie in Kapitel 3 Jesus und Johannes der Täufer entfalten, wird konkretisiert und damit einhergehend gestützt.

Darüber hinaus kann das Gespräch mit der Samaritanerin für die Sendungs- und Zeugnis-Tätigkeit der Gemeinde gegenüber der Welt in dreifacher Hinsicht als Modell dienen:

Erstens knüpft Jesus an eine existenzielle Alltagserfahrung von Menschen an (ohne Wasser können Menschen nicht leben), um ins Gespräch bzw. in den Offenbarungsprozess einzusteigen. Somit kann es für die Gemeinde im missionarischen Gespräch mit der Welt eine Hilfe sein, wenn sie nach Anknüpfungsmöglichkeiten (aktuellen und existenziellen Bezugspunkten) sucht, die für Nichtglaubende ansprechend sind.

Zweitens verlagert Jesus das Gespräch aus dem Feld irdischer (religiöser, politischer usw.) Gegensätze (zwischen Juden und Samaritanern) auf die Ebene der *Beziehung* Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott (Jesus geht auf ihre Äußerung dazu überhaupt nicht ein (Thyen 2005:248). Er tut dies, indem er zunächst von der „Gabe Gottes“ und dem „Leben spendenden Wasser“ und dann von dem „wahren Gottesdienst“ der Menschen spricht (Thyen 2005:249). Dementsprechend kann die Gemeinde ihr Zeugnis an die Welt auf die Grundüberzeugung hin ausrichten, dass (potenzielle) Trennungen zwischen Menschen (bspw. Juden und Samaritanern) im Glauben an Jesus überwunden werden können.

Drittens muss die Gemeinde in ihrer Verkündigung gegenüber der Welt damit rechnen, dass die *Mehrdimensionalität*, die in den Worten (und Taten) Jesu und

²²⁹ Schon in Joh 1,40-51 als „Modell der Jüngerschaft“ vorgeschaltet.

darum auch in ihrer Verkündigung steckt (wörtliche Sinnebene und eine völlig neue Sinnebene der Lebenswirklichkeit Gottes), Verständnisschwierigkeiten hervorrufen kann (vgl. Joh 4,11). Diese resultierten aus dem Aufeinandertreffen der verlorenen Welt mit der Wirklichkeit des Heilsgeschehens Gottes in Jesus. Wenn die Gemeinde um solch *potenzielle* Missverständnisse weiß, kann es ihr helfen, Situationen dieser Art geistlich einzuordnen bzw. sich auf diese vorzubereiten (bspw. um – weitere – Themen/Anknüpfungspunkte einzuleiten, in denen es Übereinstimmungen zwischen den menschlichen Kategorien und den himmlischen Wahrheiten gibt – so wie in Joh 4,14 mit „lebendigem Wasser“ die Bedeutung des ewigen Lebens in Fülle transportiert wird).

5.6 Exkurs: Rettung durch den Glauben an Jesus Christus

In Anknüpfung an das Jesus-Bekenntnis der Samaritaner (Joh 4,42: „[wir] wissen, dass dieser wahrhaftig der Retter der Welt ist“) stellt sich die Frage, inwiefern das johanneische Verständnis von „Rettung“ mit dem Glauben an Jesus (allein) zusammenhängt.

In seiner Darstellung des Rettungshandelns Gottes in Jesus verschmilzt der vierte Evangelist die juristisch verbindliche²³⁰ Sendung des Sohnes und dessen Erkenntnis des Vaters (u.a. Joh 10,15; vgl. 1,18). Jesus als Gottes Sohn wird damit zum Sohn schlechthin²³¹ (u.a. Joh 3,17), der nur in der Einheit zum Vater zu denken ist (u.a. Joh 17,11.21-23; Karrer 1998:198). Die zentrale Aussage über die Einheit des Sohnes mit dem Vater drückt eine unauflösliche Zusammengehörigkeit aus: „Ich und der Vater sind eins!“ (Joh 10,30). So *partizipiert* der Sohn an der Gottheit Gottes nicht allein im Blick auf die Präexistenz, sondern auch auf sein irdisches Dasein. Nur auf diese Weise lässt sich erklären, warum in der Person Jesu der Vater selbst

²³⁰ Jesu Worte und Taten sind deshalb ein Zeugnis für seine Sendung vom Vater (Joh 5,36; vgl. 10,25), weil sie ihren Ursprung bzw. ihre Vorbereitung in den Taten des Vaters haben (Joh 5,36), d.h. Gott selbst wirkt durch Jesus in die menschliche Realität hinein. Von daher sind die Werke Jesu von Gott beglaubigt und haben volle Gültigkeit. Dies ist ebenso an Jesu Würdetitel „Sohn Gottes“ erkennbar (v.a. 2Sam 7,14; Ps 2,7; belegt durch Joh 1,49) und sich insb. auf das „engstmögliche“ Verhältnis zwischen Gott und Jesus bezieht (Merkmale dieses Verhältnisses: V.a. deren Einssein: Joh 17,11.20ff; auch das gegenseitige Erkennen: Joh 10,15; 17,25; jedoch auch Unterordnung des Sohnes unter den Willen des Vaters: Joh 5,19.30; 8,28; 9,33). Hieraus folgt die Beauftragung (bzw. Sendung) und Legitimation Jesu als Stellvertreter und Offenbarer Gottes (Hahn 2005:628-629).

²³¹ D.h. die Beachtung der Vorrang- bzw. Sonderstellung des Sohnes Gottes vor den „Kindern Gottes“ (insb. Joh 1,12f), d.h. Jesus ist in seiner Bindung an den Vater bzw. in seinem Wesen und Wirken besonders qualifiziert.

geschaut werden kann (Joh 12,45; 14,9), d.h. Offenbarung in Christus als letztliche Selbstoffenbarung Gottes. Denn Jesus verwirklicht nur das, was er „den Vater tun sieht“ (Joh 5,19f; Hahn 2005:609 und 641).²³² Die Auffassung vom „Eins-Sein“ kommt in der *wechselseitigen* Verbundenheit zum Ausdruck. Der Sohn bindet sich vollends an den Willen des Vaters und vollbringt seinerseits das Heilswerk des Vaters (Hahn 2005:610).²³³ Letzteres bewirkt, dass Jesu eigene Identität nicht verlorenght (Karrer 1998:241).²³⁴

Eben diese enge und feste Verbundenheit Jesu mit Gott (dazu v.a. Joh 20,28, wo er „mein Herr und mein Gott“ genannt wird) garantiert, dass die Welt durch den Glauben an Jesus Leben und Gemeinschaft mit dem Vater bzw. Rettung erfahren kann (u.a. Joh 20,28.31). Von Jesus selbst stammen die Worte: Gott habe ihn gesandt, so dass wer ihn aufnehme, der nehme den auf, der ihn gesandt hat (Joh 13,20). Infolgedessen macht der Glaube an Jesus, (den Gesalbten und) den Sohn Gottes, das *Ziel* der Verkündigung und den *Kern* des Bekenntnisses aus (u.a. Joh 3,16.36). Dabei müssen und werden Menschen sich entweder für oder gegen den Glauben an Jesus als den Gottessohn entscheiden (d.h. führt unabwendbar zur Scheidung der Zuhörer, vgl. Joh 9,8-41 – Karrer 1998:257). Sowohl Jesu Worte als auch seine Werke lassen keine neutrale Zone. Wer Jesus ablehnt, auf den wartet das Gericht, denn das Gericht – nicht allein die Rettung – hat Gott an Jesus gebunden (Joh 5,19-30). Dass es in der Begegnung und Beziehung mit Jesus keinen neutralen Bereich gibt, soll der nächste Untersuchungsteil zeigen.

²³² Schnackenburg (1979a:350) fügt hinzu, dabei dürfe nicht vergessen werden, dass Jesu Herrlichkeit von Gott kommt (Ursprung) und zu ihm wieder zurück kehrt (Ziel).

²³³ Thomas bringt mit seiner Aussage „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28) zum Ausdruck, dass er in dem auferstandenen Jesus den Vater und demnach die Zuwendung Gottes erkennt (Hahn 2005:636); überdies wird diese Einheit bspw. dadurch ersichtlich, dass Jesu (Herab)Kommen (Joh 1,11) gleichzeitig Gottes Sendung (Joh 3,15f) ist.

²³⁴ Mit dem heilstiftenden Endziel vor Augen (dem Willen des Vaters entsprechend, Joh 4,34; Wiederaufnahme in 5,36 und 17,4) geht Jesus aktiv (nicht von außen geschehend) und entschieden (für den Gehorsam gegenüber dem Vater) in den Tod. Auf diesen Tod Jesu legt der Evangelist einen besonderen, soteriologischen Akzent, denn im Sterben liegt das Hinwegnehmen der Sünde der Welt (Joh 1,29; vgl. 11,50 – zwar gegen Jesus vom Hohepriester gesprochen, jedoch in der Sache einen christologisch zentralen Sachverhalt getroffen: Ein Mensch stirbt für das Volk; 18,14; Karrer 1998:112). Hierin liegt der johanneische Stellvertretungsgedanke: Das Heil geschieht im Sterben des Freundes für seinen Freund (u.a. Joh 15,13).

5.7 Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden und Bekennenden

Wie bereits in Johannes 4,4-42 dargestellt, stehen Jesu Worte und sein Handeln ganz im *Dienst* des Lebens. Daher sucht er während seines öffentlichen Wirkens immer wieder danach, seinen Zuhörern die Botschaft des Lebens zu verkünden und ihnen so die Lebenswirklichkeit Gottes durch den Glauben an Jesus zugänglich zu machen (Stare 2004:282). Dies ist vor allem in Johannes 6,25-71 der Fall. In keinem anderen Gespräch der johanneischen Erzählung liegt das Lebens-Vokabular in dieser Häufigkeit vor (18 Belege).

Zu diesem Gespräch kommt es gemäß Johannes 6,26f aus einem Grund: Nahrung. Die Menschenmenge sucht Jesus auf, weil sie zuvor von den Broten gegessen hat (Bezug zur wunderbaren Speisung in V. 1-15). Im Laufe des Gesprächs formuliert Jesus direkte Kritik und einen Aufruf zur Veränderung (in 2. P. Pl.) an die Menge (V. 27), die Juden (V. 52-53) und auch an seine Jünger (V. 63). Dabei ermahnt er seine Gesprächspartner, sich für ein anderes, ethisches Wirken und eine – vom Glauben bestimmte – Beziehung zu ihm zu entscheiden, damit sie das Leben in sich haben (Stare 2004:284). Ebenso richtet sich Jesus achtmal an den einzelnen Zuhörer (in der 3. P. Sg.; V. 35.35.40.47.51.54.57.58): Der zu Jesus Kommende, der Jesus als den Sohn Sehende und der Jesus als das Brot Verzehrende (bzw. sein Fleisch Essende und sein Blut Trinkende). Die partizipialen Wortverbindungen bringen dabei zum einen die *Bedingungen* für das Leben zum Ausdruck und zum anderen deren bleibenden Charakter (d.h. Glaube an Jesus besteht im ständigen Kommen²³⁵ zu Jesus, Verzehren seines Fleisches usw. des Einzelnen; Stare 2004:285-286). Gerade diese Bilder („Verzehrende“, „Trinkende“) drücken noch stärker aus, was die Beziehung zu Jesus und damit die Glaubenden wesentlich ausmacht (Stare 2004:287). Jesus wird wie „Nahrung“ verzehrt, d.h. er verlangt eine aufnehmende, tiefe Verbundenheit vom Einzelnen.²³⁶ Diese *Art* von partizipieren-

²³⁵ Eben dieses Kommen wird von Jesus später an eine Voraussetzung geknüpft: Ziehen des Vaters (V. 44) bzw. Geben des Vaters (V. 65). In beiden Fällen ist der Vater das Subjekt, wodurch klar gemacht wird, dass das Kommen zu Jesus bzw. Glauben an Jesus allein durch das Mitwirken des Vaters möglich ist, d.h. die Errettung der Menschen ist Gottes Gabe (Stare 2004:243).

²³⁶ Außer in V. 47 liegt die Betonung durchweg auf der Beziehung des Einzelnen zu Jesus. Die mit den Partizipien formulierten Voraussetzungen für die Lebenszusagen stehen grundsätzlich für jeden Einzelnen offen, d.h. unbegrenzt für alle Menschen. Hierin liegt die gewaltige Aussagekraft der Lebenszusagen Jesu. Ähnliche Eigenschaften wie in Joh 6 gelten auch in der gesamten johanneischen Erzählung für „den Einzelnen“ der Lebenszusagen: Joh 3,15: Jeder an den Menschensohn Glaubende; Joh 3,16: Jeder an den Menschensohn Glaubende; Joh 3,36: Der an den Sohn Glaubende; Joh 5,24: Der das Wort Jesu Hörende; Joh 5,24: Der dem, der Jesus gesandt hat, Glaubende; Joh

der Beziehung ist sowohl die Voraussetzung für das ewige Leben als auch der Vollzug des ewigen Lebens (d.h. für das ewige Leben ist die Beziehungsdimension charakteristisch; Stare 2004:287).

Für die Ekklesiologie ist die Reaktion der Jünger auf Jesu Worte bedeutsam. Der Evangelist spricht ausdrücklich von den Jüngern in den Versen 60, 61 und 66, die beim bisherigen Gespräch dabei gewesen sind und die Zeugen der beiden Zeichen Jesu sind (die wunderbare Speisung – V. 1-15; der Seewandel Jesu – V. 16-21; ihre Abfahrt nach Kapernaum wird von der Menschenmenge beobachtet – V. 22-24). Viele von ihnen beginnen sich gemäß Vers 60 von Jesus und seinen Worten zu distanzieren, was dadurch ersichtlich wird, dass sie (a) ihn nicht direkt ansprechen, (b) sein Wort als hart (d.h. unerträglich) empfinden und (c) das Hören (und somit Lernen) von Jesus ablehnen (Stare 2004:233). Es überrascht dabei, dass die Jünger mit Unzufriedenheit und *Distanzierung* auf die Worte Jesu reagieren und nicht die „Juden“. Hier reagieren die Jünger in gleicher Weise wie die „Juden“ in den Versen 41 und 43, was von Wilckens (2003:104) mit Recht als die „Härte dieses Abschnitts“ gesehen wird.

Auffallend ist ebenso, dass Jesus den Ärger einiger seiner Jünger über seine Worte in den Zusammenhang mit ihrem Unglauben stellt. Damit geht Jesus auf das Kernproblem einiger Jünger ein: Sie glauben nicht daran, dass Jesus vom Himmel herabgestiegen ist. Ohne diesen Glauben können (auch) die Jünger den Geist und das Leben in den Worten Jesu nicht wahrnehmen. Das Verb „glauben“ taucht siebenmal im Gespräch auf (Verse 29.30.35.36.40.47) und betrifft alle Gesprächspartner Jesu.

Die in Vers 64 absehbare Spaltung der Jünger wird in V. 66 zur Tatsache: Viele der Jünger Jesu gehen (Stare 2004:244). Das innerliche *Aufgeben* des Glaubens an Jesus zeigt sich im äußerlichen Rückzug aus der Gemeinschaft mit ihm (Schnackenburg 1985:109).

Doch die Gruppe der Jünger spaltet sich in ihrer Reaktion auf Jesus. Obwohl die Begeisterung der Gesprächspartner Jesu umschlägt und es zum Weggang vieler Jünger kommt, stehen die Zwölf in dieser Situation zu Jesus (Stare 2004:253).

5,25: Die die Stimme des Sohnes Gottes Hörende; Joh 8,12: Der Jesus Nachfolgende; Joh 11,25: Der an Jesus Glaubende; Joh 11,26: Jeder Lebende und Glaubende; Joh 20,31: (Die) Glaubenden. Auch in diesen Passagen steht die Beziehung des Einzelnen zu Jesus im Vordergrund: Glaube an Jesus, das Hören auf sein Wort bzw. seine Stimme und die Nachfolge (Stare 2004:288).

In Vers 67 bewegt Jesus seine Jünger in Form einer Frage zur eigenen Entscheidung (d.h. er schweigt oder überredet nicht) und legt damit die Betonung auf ihren persönlichen, freien Willen. Petrus antwortet darauf, indem er zunächst eine Gegenfrage stellt: Er fragt nach dem Ziel des Weggehens (eher Person als Ort gemeint) und macht damit klar, dass es für ihn bzw. sie *keine* Alternative zu Jesus gibt. Die Begründung dafür bringt Petrus in Vers 68: Er erkennt (und bekennt zugleich), dass Jesu Person und Worte im Dienst des ewigen Lebens stehen. Damit bestätigt er, dass Jesu Worte viel mehr als gewöhnliche menschliche Worte sind, da sie ewiges Leben vermitteln. Damit kommt ihnen eine Eigenschaft zu, die sonst nur den Worten Gottes beigemessen wird (Stare 2004:255). Hierbei fällt auf, dass die Wortverbindung „ewiges Leben“ zum ersten Mal im Gespräch nicht von Jesus kommt, sondern von einem anderen. Im Blick auf die Lebensthematik wird die Spannung erst in dem *Bekenntnis* von Petrus aufgelöst (Stare 2004:252).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Mit der Dynamik der Botschaft von Johannes 6 und insbesondere mit dem Petrus-Bekenntnis will der Evangelist zum *ganzheitlichen* Glauben der Jünger-Gemeinde bewegen.

Der Evangelist malt dabei aus, wie nach einer ganzen Reihe gescheiterter Reaktionen (trotz gesehener Wunder-Zeichen) erst die Antwort des Petrus exemplarisch das zeigt (Stare 2004:286), worin eine *angemessene* Antwort auf Jesu Worte und Zeichen besteht: In einer tiefen, bleibenden *Bindung* der Glaubenden an Jesus. Das bedeutet, die Bedingung für die Teilhabe am ewigen Leben besteht nicht in der formalen Zugehörigkeit zu einem bestimmten Personenkreis. In diesem Zusammenhang wird auch auf den Glaubens- und Erkenntnisprozess hingewiesen (Joh 6,69): Je tiefer der Glaube an die Person Jesu ist, desto größer wird auch die Erkenntnis seiner Person.²³⁷

Überdies fällt auf, dass die Brotrede – wie die meisten Gespräche im JohEv – schließlich dazu führt, dass der Jüngerkreis sich gegenüber Christus und seinem Selbstzeugnis positionieren muss (Siebenrock 2008:472). Das heißt, dass die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Glaubenden an sich nicht schon das Bleiben und Leben mit und durch Jesus garantiert. So wird das Bekenntnis der Jünger zum deutlichen Bruch zwischen Glaubenden (bzw. Gemeinde) und Welt.

²³⁷ Johannes der Täufer macht ebenfalls darauf aufmerksam, dass die Aufnahme der Zeugnisse über Jesus zu einem tieferen Gottes- und Christusverständnis führt (Joh 3,34f); hierbei wird das Vater-Sohn-Verhältnis als charakteristisch für diese Beziehung präsentiert (Stare 2004:75).

Auf diese Weise wird die *Grenze* zwischen Gemeinde und Welt im Vergleich zu den Erzählabschnitten vorher klarer formuliert. Jetzt ist das insofern anders, als die echte Gemeinde durch das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus gekennzeichnet wird. Mit diesem Bekenntnis bringt sie deutlich zum Ausdruck, dass es zu Jesus (und seinen Leben vermittelnden Worten) keine Alternative geben kann (sowie das von Petrus im Perfekt formulierte Bekenntnis die alternativlos-bleibende Grundlage echten Glaubens betont).²³⁸

Zur Darstellung der Gemeinde gehört gemäß Johannes 6 auch die mögliche „Abfall-Bewegung“ unter den Glaubenden. Die Beschreibung einer solchen Glaubens-Krise kann der nachösterlichen Gemeinde eine vergleichbare Erfahrung zu verstehen und zu ertragen helfen (ähnlich bei Wilckens 2003:100). Eine solche Treue-Bekundung im Bekenntnis mag zwar durch Umstände (hier der hohe Anspruch Jesu) erschüttert bzw. erschwert werden, jedoch zeigt sie sich dennoch nach außen – sie wird hör- und sichtbar. Damit bleibt die Gemeinde in ihrer Zugehörigkeit zu Jesus in und vor der Welt authentisch.

Ferner werden in dieser Perikope die Lebenszusagen zweimal an die „Welt“ (3. P. Sg.) adressiert (V. 33.51). Das verdeutlicht, dass sich der Adressatenkreis der dieser Zusagen weder auf Juden noch auf den Jüngerkreis reduzieren lässt. Für die johanneische Charakterisierung der Welt ergibt sich daraus die positive Folgerung, dass Jesu Lebenszusagen sich prinzipiell an die ganze Menschheit richten und niemanden ausschließen (Stare 2004:288-289; Kierspel 2006:150). Diese geöffnete, hoffnungsvolle Art Jesu in Verbindung mit seiner wahrheitsgemäßen, deutlichen Botschaft (auch mit dem Ruf zur Entscheidung) sollte der Gemeinde in ihrem Verhalten (in Worten und Taten) gegenüber der Welt als Orientierung dienen.

5.8 Exkurs: Glaube und Wunder-Zeichen

Im Zusammenhang der Brotrede bzw. des Brotwunders bietet es sich an, eine mögliche Verbindung zwischen Glauben und (Wunder-)Zeichen zu erhellen.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass all die präsentierten Zeichen Jesu lediglich im ersten Hauptteil des JohEv (1,19-12,50) auftreten. Dieser Erzählblock befasst sich

²³⁸ Bekenntnisse finden ihre Vorbereitung bereits vom ersten Kapitel an: Andreas in Joh 1,41 und Nathanael in Joh 1,49 (Beutler 2015:55).

sowohl mit Jesu öffentlichem Wirken vor dem Volk Israel als auch mit seinen sukzessiv zunehmenden Auseinandersetzungen mit den religiösen Leitern des Volkes.

Allerdings lässt sich bereits aus dem Prolog des JohEv entnehmen, dass Gottes *Herrlichkeit* im inkarnierten Logos wahrgenommen werden kann und wird (Joh 1,14). Diese Herrlichkeit zum „Schauen“ bezieht sich auf Jesu Reden (Joh 7,15) und besonders auf dessen Taten (schon in Joh 2,11; auch 11,4.40; inkl. Jesu Tod und Auferstehung, Joh 7,39; 12,16.23).²³⁹ Nachfolgend sollen der letzte Aspekt seines eigentlichen Ziels, Glauben hervorzurufen (Joh 20,30f; Glauben stärken – Joh 11,15), sowie dessen Chancen und Grenzen beleuchtet werden.

Auffällig im JohEv ist zunächst, dass obwohl Jesu Worte und Werke zusammengehören,²⁴⁰ von beiden auch jeweils alleinstehend berichtet wird. An all den Stellen, die auf Jesu Werke Bezug nehmen, stechen die Werke hervor, die Zeugnis für seine Person ablegen (Joh 5,36; 10,25; vgl. auch 14,11).²⁴¹ Daher sind diese Taten *σημεῖα*²⁴² (Hahn 2005:642). Die *σημεῖα* haben *keinen* Selbstzweck. Vielmehr verweisen sie auf die handelnde Person und ihre Herrlichkeit (Hahn 2005:642; Karrer 1998:256). Kein Wunder der Jünger kommt diesen gleich (Karrer 1998:256).

Doch verwendet Johannes neben dem Ausdruck *σημεῖον* den Parallelbegriff *ἔργον*, Werk bzw. Tat. Damit soll zum Ausdruck kommen, dass Jesus die Wunder-Zeichen aus sich selbst heraus vollführt (Karrer 1998:256), da diese Wunder ihren Ursprung im Vater selbst haben. Sie werden Jesus vom Vater gegeben (Joh 5,36). Gott selbst – niemand und nichts anderes – bricht in Jesus durch die Zeichen und Werke in die menschliche Wirklichkeit. Durch sie wird sein Handeln erkennbar.

²³⁹ Zwischen dem Eingangsabschnitt und dem ersten Wunder-Zeichen werden Jesu Taufe und dessen Berufung der ersten Jünger erwähnt (die Berufung der ersten Jünger ist dabei eng mit dem Wirken des Täufers verbunden – Schnelle 2009:67). Ersteres besagt vor allem, dass Jesus in vorösterlicher Zeit allein als Geistträger erscheint. Seine Jünger hingegen empfangen den Heiligen Geist erst kurz vor seinem Weggang zum Vater (Joh 1,32-34; 7,39f; 20,22 und die Parakletenabschnitte in den Abschiedsreden; Hahn 2005:594). Die Berufungen zeigen (kennzeichnend für das gesamte JohEv), wie Jesus auf seinem Offenbarungsweg immer wieder Menschen begegnet, denen er das Geheimnis seiner Person eröffnet.

²⁴⁰ Diese gehören nach dem Verständnis des JohEv so eng zusammen, dass die „Worte“ geradezu unter die „Werke“ zusammengefasst werden (Hahn 2005:641).

²⁴¹ Die Zeichen und Werke gehören damit in den größeren Zusammenhang des Zeugnisses. Wie in den Abschnitte zuvor ausgeführt, ist „Zeugnis“ (*μαρτυρία*) ist ein zentrales Wort im JohEv (Hahn 2005:644). Das Leben Jesu (d.h. sein Tun und Reden) legt ein Zeugnis ab für die Wahrheit (Joh 18,37) bzw. für seine Sendung durch den Vater (Joh 5,36). Daher ist dieses Zeugnis größer als das des Täufers (Joh 5,36; eingehender in Hahn 2005:644).

²⁴² Ein Name, den die synoptische Tradition vermeidet (Karrer 1998:256); dieser taucht im JohEv insgesamt 17mal auf (Schnackenburg 1979a:344).

Deswegen sind Jesu Taten rechtsverbindliches Zeugnis seiner Sendung vom Vater (Joh 5,36; vgl. 10,25). Sie sind von Gott beglaubigt und haben demnach volle Gültigkeit (auch wenn das einigen fremd vorzukommen scheint²⁴³).

Obgleich Jesus viele Wunder-Zeichen vollbringt (Joh 2,11, 4,45; 6,2; 20,30; Stuhlmacher 1998:226), wählt der Evangelist beispielhaft sieben σημεῖα aus:²⁴⁴

(1) *Die Verwandlung von Wasser zu Wein auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,11)*

(2) *Die Tempelreinigung (Joh 2,13-22)*²⁴⁵

(3) *Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten (Joh 4,46-54)*

(4) *Die Heilung des Lahmen am Teich Bethesda in Jerusalem (Joh 5,1-16)*²⁴⁶

(5) *Die Speisung der Fünftausend (Joh 6,1-15)*

(6) *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1-7.8-41)*

(7) *Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-44)*

Diese σημεῖα sind Zeichen für Jesus als den Christus Gottes, der zunächst das (Glaubens-)Verhältnis des Volkes Israel mit Gott wiederherstellen soll (und letzten Endes auch das Verhältnis zwischen dem gesamten Kosmos und Gott). So steht beispielsweise die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus als *Vorausdarstellung* für die endzeitliche Auferweckung der Toten durch den messianischen Menschensohn (Joh 11,40-44). Da die wunderbaren Werke Jesu zum Heil und Leben führen, sieht der Evangelist die alttestamentlich-messianischen Erwartungen in Jesus als erfüllt an (Hahn 2005:643): (Zu 1) Die Fülle bzw. die „(Neu-)Füllung“ der offenbar werdenden Heilswirklichkeit; (zu 2) die Wiederherstellung der wahren

²⁴³ Der Evangelist zeigt bspw. an der Sabbat-Frage (Joh 5,16ff; vgl. 9,16), dass sich Jesus – aufgrund seiner einzigartigen Gottesbeziehung – Gott gleich macht.

²⁴⁴ Der Bericht vom nachösterlichen Fischfang in Joh 21,1-14 wird von den meisten Auslegern deshalb nicht als (achtes) „Zeichen“ gesehen, weil die σημεῖα im eigentlichen Sinn darauf abzielen, die Herrlichkeit des (noch) nicht vollends offenbarten Jesus öffentlich zu manifestieren. Grundlegende Untersuchung zu Zählung und Reihenfolge bei Thyen 2005:182.

²⁴⁵ Einige Ausleger sehen statt des Zeichens der „Tempelräumung“ (d.h. Jesu Reinigung der zentralen Anbetungsstelle der Juden von allen unwürdigen Aktivitäten) den Seewandel in Joh 6,16-21 als eins der sieben Zeichen im JohEv. Bei Letzterem fehlen allerdings die beiden Kernkriterien für johanneische Zeichen: Die Kennzeichnung als σημεῖα sowie auch ein deutlicher Hinweis auf den Öffentlichkeits-Charakter des Zeichens. Ausführliche Erklärung dazu bei Schnackenburg (1979a:345ff) und bei Köstenberger (2004:105-107).

²⁴⁶ Diese Heilung wird zwar nicht als σημεῖον bezeichnet, aber sie bekommt die Bedeutung eines wichtigen ἔργον. Da die beiden Begriffe in einer engen Beziehung stehen und dem Wunder eine Offenbarungsrede folgt, spricht nichts gegen die Kennzeichnung dieser Tat als σημεῖον (Schnackenburg 1979a:345).

Anbetung Gottes (Reinigung von unwürdigen Aktivitäten); (zu 3,4 und 6) Errettung aus Krankheit; (zu 5) Lebens-Brot; (zu 6) Jesu Erscheinung und Erkenntnis seiner Person und (zu 7) Errettung aus dem Tod. Dabei bildet das Zeichen der Auferweckung des Lazarus den Höhepunkt der Wundererzählungen im JohEv. Es steht im direkten thematischen Zusammenhang mit Jesu eigenem Sterben und Auferstehen und verweist auf deren Heilsfunktion (Hahn 2005:644).²⁴⁷

Wie schon durch die Betrachtung des alttestamentlichen Hintergrunds angedeutet, kommt den σημεῖα im JohEv die Funktion zu, als „*Sehhilfen*“ die göttliche Herrlichkeit Jesu zu bezeugen und zum *K* an ihn zu führen (Stuhlmacher 1998:226).²⁴⁸ Zum einen sind die σημεῖα zugleich Indizien dafür, dass Gottes Macht (Joh 11,40: „du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen“) in Jesus anwesend ist und sicht- bzw. hörbar nach außen tritt (Joh 2,11: „Offenbarte seine Herrlichkeit“). Zum anderen können die Wunder-Zeichen echten Glauben wecken und lassen die verborgene Herrlichkeit Jesu sichtbar werden (d.h. Herrlichkeitsoffenbarung und Glauben stehen in engem Verhältnis zueinander – v.a. Joh 2,11; vgl. 11,4.40; Hahn 2005:643). Dies geschieht aber nur dort, wo Menschen für die σημεῖα offen sind: Tritt die Herrlichkeit Gottes durch Jesus in Erscheinung (Schnackenburg 1979a:350),²⁴⁹ dann erfordert sie die glaubende Wahrnehmung und Offenheit bzw. die Bereitschaft zur Annahme von den einzelnen Zuschauern. Menschen müssen den Wunder-Zeichen im Glauben entgegenkommen (vgl. Joh 2,10f; Schnackenburg 1979a:348).²⁵⁰ Dies rührt daher, dass die Zeichen eine äußere Erscheinungsform besitzen, wohinter sich doch ein tiefer, christologischer Sinn verbirgt (vgl. Fleischwerdung und Göttlichkeit des Logos; Schnackenburg 1979a:354). Bleiben

²⁴⁷ Neben der Verwurzelung im messianischen Denken wurde die Aufmerksamkeit mit Recht, so Schnackenburg (1979a:351), auf die Verwandtschaft der johanneischen Zeichen mit den (Heils-) Wundern des Exodus gelenkt. Ebenfalls beachtenswert sind die prophetischen Verheißungen, dass sich Gottes Herrlichkeit in der Endzeit über Jerusalem und den Völkern zeigen wird (insb. Jes 60ff).

²⁴⁸ Gerade deshalb sind die σημεῖα keineswegs nur Episoden im Leben des fleischgewordenen Jesus (Schnelle 2009:73), sie haben nicht nur einen Hinweis-Charakter oder sind gar lediglich symbolisch zu verstehen, was gegen Bultmanns Sichtweise spricht (Näheres unter 2.1).

²⁴⁹ Allein deshalb übersteigt der Zeichen-Begriff die synoptischen Wunder bei weitem (Näheres in Schnackenburg 1979a:351f und 354ff).

²⁵⁰ Für Hahn (2005:642-643) hingegen hängt diese Ablehnung davon ab, ob die Wunder-Zeichen in ihrem größeren Zusammenhang gesehen werden oder nicht. Für sich genommen sind sie nicht eindeutig. Ihre eigentliche Bedeutung bleibt unerkannt, wenn der Kontext außer Acht gelassen wird (Joh 2,23f; 3,2; 6,14f; ähnlich bei Karrer [1998:258]). Es würden deshalb nicht alle Menschen nach Wunder-Zeichen zum Glauben finden, weil Jesus seinerseits nicht nach jedem σημεῖον bereit sei, seine Person und das Handeln Gottes ausdrücklich in eine direkte Verbindung zu stellen. Dann nämlich würden die Zeichen ins Leere gehen (Joh 2,23).

Menschen bei der äußerlichen Wahrnehmung der Zeichen stehen, dann besteht für sie auch keine Möglichkeit, den Gottessohn zu erkennen und zur befreienden Wahrheit durchzudringen (Joh 8,32.36).

Im Zusammenhang der fehlenden Erkenntnis bzw. der Ablehnung gegenüber dem Zeichen-Wirken Jesu fällt zudem auf, dass die Reaktion mit der *geographischen Lage* zusammenhängt. Jesu Wunder-Zeichen in Judäa (Nr. 4,6 und 7) bewirken keinen Glauben. Ganz im Gegenteil: Sie rufen sogar die Verfolgung Jesu hervor (5,16; 9,13ff; 11,47ff.57). Die Wunder-Zeichen, die in Galiläa geschehen, führen dagegen zum Glauben (2,11; 4,53; 6,14).²⁵¹

Die Wunder-Zeichen haben also insbesondere den Sinn, die in Jesus präsente Herrlichkeit Gottes sichtbar zu machen und diese zu bezeugen (für die Zeit der Logos-Inkarnation – Joh 1,14). Darauf aufbauend sollen Menschen durch das Zeichen-Wirken zum Glauben bewegt werden, dass „Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist“ (Joh 20,31f). Sie wollen den Blick auf die Heilsoffenbarung Gottes durch den fleischgewordenen Gottessohn lenken wollen. Jesu Offenbarung in „Zeichen“ (und Worten) ist ein geschichtlich-eschatologisches Geschehen und kann nun von der Gemeinde (1) bezeugt (durch ihre Worte, Werke und ihre eigenen Zeichen, zu denen die Gemeinde von Jesus bevollmächtigt ist – Joh 14,12 – und die auf der Grundlage des Offenbarungswirkens Jesu aufbauen), (2) in Erinnerung gerufen, (3) in ihrer ganzen Wahrheit entfaltet (v.a. Joh 14,26; 16,13f) und (4) geglaubt werden. Hierin finden sich johanneische Aussagen, die für die Sendung und für das Wesen der Gemeinde von elementarer Bedeutung sind.

Aus der beschriebenen Zeugnis-Rolle der Zeichen (d.h. Gott selbst bricht in Jesus durch die Zeichen und Werke in die menschliche Wirklichkeit) lässt für das gegenseitige Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt auf der einen Seite erkennen, dass hinter der Zeugnis-Aufgabe der Gemeinde keine bloße „Pflichterfüllung“ steckt. Vielmehr sind Zeugnisse (unabhängig ob in Worten oder [Wunder-]Taten) eine „Seh- und Verständnishilfe“ und damit eine Zeichen der Weltzuwendung (d.h. anhand der äußerlichen Sinnebene bzw. Erscheinungsform soll der tiefere, christo-

²⁵¹ Einzig das Zeichen des Seewandels, falls es als solches aufgefasst wird, steht in der Mitte: Ein Teil glaubt, der andere nicht. Dieses Wunder-Zeichen würde dann den Abschluss der positiven Reaktionen und den Beginn der negativen Reaktionen markieren. Vermutlich liegt der Grund darin, wie vom Evangelisten in Joh 1,11-12 (vgl. Joh 8) angemerkt, dass gerade der Bevölkerungsteil von geistlicher Blindheit gekennzeichnet ist, der sich für die „religiöse Elite“ hält, Judäa. Dadurch könnten – auch für das Zeugnis der Jünger über die Zeichen Jesu – offensichtlich vor dem schein-gläubigen und verschlossenen Teil „der Welt“ gewarnt werden.

logische Sinn klar werden). Von daher sollte das angemessene Verhältnis der Gemeinde zur Welt vom Entgegenkommen bestimmt sein.

Auf der anderen Seite sollte dieses Verhältnis auch auf Gegenseitigkeit beruhen. Für die Welt gilt, dass sie ihrerseits die Bereitschaft der Annahme und damit des Entgegenkommens auf ein wahrgenommenes Zeugnis braucht. Nur dann kann sie auf ein Zeugnis angemessen (d.h. mit Glauben) reagieren und bleibt nicht an der rein äußerlichen Wahrnehmung haften.

Zusammengefasst sollte sowohl der „Zeugnis-Geber“, d.i. die Gemeinde, als auch der „Zeugnis-Empfänger“, d.i. die Welt, eine Haltung des Entgegenkommens einnehmen, um ein positives Ergebnis (Reaktion des Glaubens) zu ermöglichen (insb. das Resümee in Joh 20,31). Im nachfolgenden Untersuchungsteil werden sowohl ein positives und als ein negatives Beispiel zur Einstellung von „Zeichen- und Zeugnis-Empfängern“ gegeben.

5.9 Glaubende und Bekennende in ihrer Konfrontation mit der Welt – eine Gegenüberstellung der beiden Geheilten von Johannes 5 und 9

Die Heilung (bzw. Wunder-Zeichen) des Gelähmten von Johannes 5 bekommt mit der Heilung des Blindgeborenen von Johannes 9 ihr passendes Gegenstück (Theobald 2009:623). An beiden Stellen geschieht die Heilung an einem Sabbat und an beiden Stellen leitet die Erzählung in eine *Konfrontation* Jesu mit seinen Gegnern über. Ob und inwiefern ist solches Konfliktpotenzial für das gegenseitige Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt von Bedeutung?

Überdies wird der gravierende Unterschied zwischen den beiden Geheilten herausgestellt: Der von Jesus wiederhergestellte Lahme verliert seinen Heiler aus den Augen, während der sehend gewordene Blindgeborene zum Glauben an Jesus findet. Demnach sind das zwei *Kontrastgeschichten*, die vermitteln, wie gegensätzlich Menschen auf Wunder – als Zeichen der göttlichen Herrlichkeit in Jesus (insb. Joh 1,14) – reagieren können.

5.9.1 Negativ-Beispiel

Als Beispiel für einen unzureichenden Glauben dient die in Johannes 5,1-16 berichtete Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda. Die Passage bildet innerhalb des Johannesevangeliums den Beginn des „Fest-Zyklus“ in den Kapiteln 5-10. Damit

setzt nach dem Kana-Galiläa-Abschnitt in Johannes 2,1-4,54 ein zweiter großer Erzählabschnitt im Johannesevangelium ein, der primär Jesu *Konflikt* mit den Juden im Fokus hat (Köstenberger 2004:173).²⁵² Mit der Heilung eines Gelähmten am Sabbat wird diese Auseinandersetzung eingeführt. Der Abschnitt ist zwar eine in sich geschlossene kleinere Erzähleinheit, setzt sich aber in der wichtigen Anschlussdiskussion Jesu mit den Juden in Johannes 5,17-47 fort.

Dabei informiert Vers 1 über Zeit und Raum durch den Hinweis „ein Fest der Juden“ in Jerusalem (und damit das Zusammenkommen gottesfürchtiger Menschen), zu dem auch Jesus geht.²⁵³ Der erste Vers des Kapitels kann zusammen mit den Versen 2-5 als Einleitung des Textes bezeichnet werden, denn es werden in im vorab wichtige Hintergrundinformationen gegeben. Dadurch wird der Rahmen der beginnenden Szene gesetzt. Dabei erweisen sich die Verse 2-5 als typische erklärende Einschübe des Evangelisten (sog. „narrative asides“ – Köstenberger 2009:135-139), mit denen er die für den Fortgang der Erzählung wichtigen Hinweise liefert.

Mit Vers 5 wird die der Gelähmte eingeführt. Dass kein bestimmter Name erwähnt wird, ist vor dem Hintergrund anderer namenloser Charaktere im JohEv nicht negativ zu werten (Keener 2012:87). Es ist beachtenswert, dass trotz der langen Einführung (von fünf Versen) nur zwei Charaktere die Szene beherrschen (mit Ausnahme der Menge an anderen Kranken, die sich in den Säulenhallen befinden). Während beispielweise in Johannes 9,1-5 auch die Jünger Jesu am Beginn der Szene beteiligt sind, zeigt sich mit der Konzentration auf Jesus und den Gelähmten hier, dass der Fokus alleine auf dem liegt, was zwischen den beiden Charakteren geschieht. Durch den Verweis auf einen einzelnen Menschen aus „der Menge Lahmer, Kranker“ wird die *Not* eines einzigen Mannes besonders hervorgehoben. Dabei lenkt die Angabe der 38 jährigen Dauer der Erkrankung den Blick auf dessen hoffnungslose Situation (und damit einhergehend auf die Größe des Wunders). Diese Not erweckt Mitleid und zugleich die Erwartung, was Jesus angesichts dieser Situation tun wird.

²⁵² Die in Joh 4,1-3 angedeutete Konfrontation (d.i. der erste Bericht von dem Rückzug Jesu) wird nun ernster bzw. dramatischer (Theobald 2009:297-298).

²⁵³ Vermutlich handelt es sich hier um das Laubhüttenfest, auch wenn dies nicht sicher gesagt werden kann (Köstenberger 2004:177).

Mit den Versen 6-8 wechselt die Erzählung in den Dialog. Damit beginnt zugleich der Hauptteil (aber auch der Hauptteil der das gesamte fünfte Kapitel umfassenden Erzähleinheit). Darin wird beschrieben, wie Jesus den Mann daliegen sieht und seinen Blick nun – durch sein Vorherwissen²⁵⁴ – auf denjenigen lenkt, auf den der Blick bereits seit Vers 5 gerichtet ist. Jesus ergreift die *Initiative* und spricht den Gelähmten mittels einer Frage direkt an.²⁵⁵ Auf die scheinbar überflüssige Frage Jesu, ob der Gelähmte gesund werden will, antwortet er allerdings nicht auf die eigentliche Frage Jesu, sondern bringt vielmehr seine ganze Resignation zum Ausdruck. Dadurch wird vor Augen geführt, dass dem Gelähmten außer Jesus keine Hoffnung mehr bleibt. Im Gegenüber zu dieser aussichtslosen Situation des Gelähmten steht Jesus mit einem wiederum deutlich initiativen Verhalten: Er heilt den seit 38 Jahren Gelähmten alleine durch sein Wort.

Durch die Parallele im Aufbau (V. 8 und 9) wird verdeutlicht, dass die Heilung augenblicklich auf das Wort Jesu hin eintritt. Jesus verwendet dabei drei Imperative, denen im Handeln des Mannes entsprechend drei Indikative folgen. Die dichte Beschreibung durch die Häufung von Verben verdeutlicht auf sprachlicher Ebene die Schnelligkeit (bzw. sofortige Wirkung) der Heilung im Gegensatz zur Länge der Krankheit.

Weiterhin fällt auf, dass der Evangelist nicht von irgendeiner Reaktion der Dankbarkeit (oder einer anderen Reaktion) des Mannes berichtet. Ein solches Verschweigen oder Zurückhalten von Information kann in biblischen Erzählungen an Stellen, wo sie zu erwarten wären, ein wichtiges Mittel der Charakterisierung sein (Alter 1981:114ff.). Damit werden – trotz der gehorsamen Reaktion des Mannes in Vers 9 – Zweifel an seiner Einstellung gegenüber Jesus geweckt.

Ferner fügt der Erzähler mit Vers 9 die Information ein, dass an diesem Tag (der Heilung) Sabbat ist. Dieser Hinweis fungiert auf der Ebene der narrativen Geschwindigkeit (als Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit) als „Pause“, weil

²⁵⁴ Wiederholtes Motiv im JohEv: An insgesamt neun Stellen wird das wundersame Vorherwissen Jesu im Evangelium betont (Köstenberger 2009:137).

²⁵⁵ Die von Jesus (allein) ausgehende Initiative ist ebenfalls ein häufiges Motiv im JohEv. Bis auf das direkt vorangegangene Wunderzeichen in Kapitel 4 (Heilung des Sohnes eines Hauptmanns aus Kapernaum) ist dieses bei allen sechs johanneischen Wunder-Zeichen gegeben (Beasley-Murray 1987:71). Damit wird zugleich ein Kontrast zu der vorausgehenden Erzählung deutlich gemacht: Während dort der Hauptmann einen weiten Weg auf sich nimmt, um Jesus um die Heilung seines Sohnes zu bitten, ist bei dem schon 38 Jahre lang Gelähmten kein Zeichen einer Initiative in Form von Rufen oder Bitten zu erkennen.

sie die erzählte Zeit für den Moment des Kommentars anhält (Näheres zum Begriff der „Pause“ in Erzähltexten: Zumstein 1996:13). Demnach hat der Verfasser die Information nicht etwa vergessen, sondern hier bewusst erst nachgeschoben (auch als Hintergrund für die kommenden Auseinandersetzungen). Hier geht es um einen narrativ äußerst wirksamen und geschickten Kunstgriff: Die Information zwingt zu einer *Neubeurteilung* der Situation und macht die Tragweite des Handelns Jesu erst jetzt deutlicher bewusst. Es muss nun neu überdacht werden, ob die Handlung Jesu und des Geheilten auch vor dem Hintergrund des Sabbats als richtig anzusehen ist. Diese Gedanken werden durch die folgenden Beschuldigungen der Juden weitergeführt (V. 10-12).

Eine zweite Szene beschreibt mit dem Dialog zwischen dem Geheilten und den Juden neue „Figurenkombination“ in der Handlung. Damit wird auf dialogische Weise die *Ursache* des kommenden Konflikts zwischen Jesus und den Juden thematisiert und lebendig entwickelt. Überraschend wirkt die Antwort des Geheilten auf die Frage der Juden: Er würde den nicht kennen, der ihn geheilt hat. Wiederholt schiebt der Erzähler eine Information zum besseren Verständnis nach (V. 13). Trotz dieser Erklärung bleibt die Frage bestehen, wie es sein kann, dass der Geheilte sich nicht später näher nach Jesus zu erkundigen versuchte. Nach der Beschreibung seines eher passiven Verhaltens in den Versen 5-7 drängen sich erste Fragen zum *Verhalten* des Mannes auf. Seine Einstellung wirkt zweifelhaft. Gerade im Blick auf das im JohEv häufig gebrauchte Motiv, dass es den Menschen an der (Er-)Kenntnis der Person Jesu mangelt, erscheint die Einstellung des Geheilten offensichtlich in einem negativen Licht.

Diese Vermutung wird in der nächsten Szene bestätigt (V. 14-16). Darin ergreift Jesus – wieder – die Initiative: Er findet den Geheilten im Tempel. Nachdem er ihn geheilt hat, geht er also erneut auf ihn zu. Jesu Warnung an den Geheilten („Siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nichts Schlimmeres widerfahre“ – Joh 5,14) hat ihren Grund darin, dass hinter der vordergründigen Dimension der Heilung eine weit wichtigere Dimension steht: Das Wirken Gottes, das *Glauben* stiften soll (bspw. hier das Vertrauensverhältnis zwischen dem Geheilten und Gott).

Die Reaktion des Mannes auf die Warnung Jesu bestätigt die bisherigen Zweifel an der Einstellung des Geheilten. Der Evangelist stellt die Situation durch den plötzlichen Umbruch in Vers 15 so hin, als habe der Geheilte nur oberflächlich Je-

sus zugehört: Er macht sich (sofort) auf, um den Juden Jesu Identität zu enthüllen.²⁵⁶ Durch die Art der Beschreibung wird der Geheilte negativ bewertet, da er nur vordergründig und aus eigenen Wünschen an Jesus interessiert ist. Die Folge dieses negativen Verhaltens wird direkt angeschlossen: Die beginnende *Verfolgung* Jesu durch die Juden. Diese wird narrativ als direkte Folge des Verhaltens des Geheilten dargestellt, auch wenn sie zweifellos ihren wahren Grund im Verhalten Jesu hat. Mit dem genannten Konflikt wird zugleich schon das Streitgespräch eingeleitet, das den Rest des Kapitels bestimmt.

Für das johanneische Verständnis von Glauben – als wesenhaftes Kennzeichen der Gemeinde – bleibt Folgendes festzuhalten: Vor dem Hintergrund dessen, dass im JohEv Personen oft als *Paradigmen* des Glaubens oder Unglaubens fungieren (Köstenberger 2009:490f), zeigt sich in dem geheilten Gelähmten das Beispiel eines Mannes, der lediglich bei der äußerlichen Wahrnehmung des Wunder-Zeichens stehen bleibt (d.h. nicht als Zeugnis für die Sendung Jesu vom Vater erkennt – vgl. Joh 5,36). Damit demonstriert er, dass es ihm mehr um sich und seinen (Heilungs-) Wunsch geht als um Jesus und sein Offenbarungswirken bzw. seinen (Rettungs-) Willen für ihn. So stellt der Geheilte ein *Negativparadigma* der unangemessenen Reaktion im JohEv dar.²⁵⁷ Er steht damit im Kontrast zu dem Hauptmann in Kapitel 4 wie auch dem Blindgeborenen aus Kapitel 9 (eingehender unter 5.9.2).

Die Geschichte dient somit einerseits dazu, auf die Möglichkeit einer unzureichenden Antwort auf Jesu Zeichenwirken aufmerksam zu machen (Ridderbos 1997:190). An der Reaktion des Geheilten wird exemplarisch dargestellt, dass die Jünger in ihrem weltzugewandten Wirken nicht nur *Erfolge* erwarten sollten. Die Entscheidung, auf Zeichenwirken offen oder verschlossen zu antworten (wie bereits in Joh 1,5 angedeutet), ist und bleibt die Verantwortung jedes einzelnen Menschen. Dementsprechend sollten sich die Jünger den Mut zur aktiven und bleibenden Weltzuwendung nicht durch solche Erfahrungen nehmen lassen, wie es durch Jesu – konstant weltbejahendes – Verhalten in Johannes 9 unterstrichen wird.

²⁵⁶ Darin liegt durchaus der ironische Aspekt: Indem der Geheilte nach der Begegnung mit den Juden nichts Besseres vorhat, als Jesus dort anzuzeigen, wird gerade selbst zum Verkündiger Jesu (Ironie fungiert dabei in der Erzählung als Stilmittel, um die Absicht des Autors zu verdeutlichen – Zumstein 1996:17); sie gehört fest zum johanneischen Stil und Charakter des Evangeliums (Köstenberger 2009:150ff).

²⁵⁷ Wo doch das JohEv selbst auf eine glaubende Reaktion auf Jesu Wirken (und Worte) abzielt (Moloney 1998:173).

Andererseits will der Erzählabschnitt den sich anbahnenden *Konflikt* Jesu mit einigen seiner jüdischen Zeitgenossen einführen, der für die nächsten Kapitel bestimmend sein wird.

5.9.2 Positiv-Beispiel

Nach der Konzeption des Evangelisten rahmen die beiden Jerusalemer Heilungserzählungen das große Mittelstück Kapitel 7-8, das von den *Auseinandersetzungen* Jesu mit seinen Gegnern im Tempel handelt. Inhaltlich bereitet das Offenbarungswort Jesu in Joh 8,12 (aus dem Zentrum jenes Mittelteils) die Erzählung des Blindgeborenen vor bzw. wird durch diese zur Anschauung gebracht (die Deuteworte in Joh 9,5.39 nehmen auf dieses Ich-bin-Wort Bezug; Theobald 2009:624). Am Ende von Kapitel 9 findet sich eine knappe Schilderung der Konfrontation Jesu mit den Pharisäern (9,39-41). Im Anschluss daran folgt die sogenannte „Hirtenrede“ (Joh 10,1-18), die ebenfalls gegen die Pharisäer gerichtet ist (vgl. 10,1.6²⁵⁸). Die beschriebene Konfrontation klingt somit erst mit Johannes 10,19-21 aus.

Vor dem Hintergrund des zu untersuchenden Themas wird nun danach gefragt, was den Unterschied zwischen dem Geheilten in Johannes 9 und dem in Johannes 5 genau ausmacht und welche Schlüsse daraus für das *missionarische* Wirken der Gemeinde in der Welt gezogen werden können. Dabei rückt die nachstehende Auslegung nur auffällige Kontrastmerkmale ins Blickfeld.

Nachdem Jesus den blindgeborenen Mann heilt, taucht die Frage nach den Umständen der Heilung auf (Joh 9,10). Die Frage nach den Umständen stellte schon Nikodemus auf die von Jesus proklamierte Neu-Geburt des Menschen aus Wasser und Geist (Joh 3,9). Um eine (schöpferische) *Wiederherstellung* handelt es sich auch an dieser Stelle, da ein Blinder sehend wird und damit der *Übergang* aus dem Tod in das Leben berührt wird.²⁵⁹

Zum ersten Höhepunkt kommt diese Erzähleinheit in dem *Bekenntnis* des Geheilten zu Jesus (Joh 9,17). Zuvor hatte der Evangelist mit „den Pharisäern“ eine neue Personengruppe in die Geschichte eingeführt (offensichtlich die Behörde der

²⁵⁸ Beachtenswert auch der Bezug von der Heilung des Blindgeborenen zu Joh 10,21: „Diese Reden sind nicht die eines Besessenen; kann etwa ein Dämon der Blinden Augen auftun?“ (Theobald 2009:624).

²⁵⁹ Das „Wie“ von bestimmten Entwicklungen sticht in der johanneischen Erzählung als ein Leitmotiv hervor (auch in Joh 3,4.9.12; 4,9; 6,42.52; 7,15; 8,33; 12,34; 14,5.9), erklärt Theobald (2009:640-641).

Stadt, die über die Einhaltung der religiösen Ordnung wacht), die ebenfalls die Umstände der Heilung vom Geheilten erfahren wollen. Dabei bricht die Antwort des Geheilten („Er legte mir Brei auf die Augen, und ich wusch mich, und ich sehe“) die Einheit der Pharisäer auf (Theobald 2009:642-643): Die einen erklären, dass Jesus nicht von Gott sein kann,²⁶⁰ weil er den Sabbat nicht hält. Die anderen dagegen zweifeln an diesem Urteil, da ein sündiger Mensch solche Zeichen nicht tun könnte.²⁶¹ Die *Meinungsverschiedenheit* unter den Pharisäern signalisiert den drohenden Bruch innerhalb der Gruppe. So bildet schließlich das kurze Bekenntnis des geheilten Blindgeborenen, dass Jesus ein Prophet sei, einen Gegensatz zum Urteil der Pharisäer, die Jesus als einen nicht von Gott gekommen Menschen sehen.

Vers 18 spricht auf einmal von „den Juden“ anstatt von „den Pharisäern“. Damit ändert sich die Bezeichnung der Gegner Jesu. Mit „den Juden“ werden einige Inhaber der behördlichen *Vollmacht* bezeichnet und nicht pauschal Menschen mit jüdischer Abstammung (Theobald 2009:644).²⁶² Diese Gruppe kennzeichnet nicht mehr eine geteilte Meinung über Jesus, sondern eine durchweg negative (vgl. V. 22; 5,10ff). „Die Juden“ glauben nun nicht mehr, dass der Mann blind gewesen war, obwohl sie das noch kurz zuvor zugegeben haben (Joh 9,15.17). Der Evangelist deutet damit wohl an, wie verschlossen (bzw. „blind“) diese „die Juden“ sind (vgl. 9,40; 12,37ff), da sie sich verweigern, die Wirklichkeit (die Identität des Sehendgewordenen) anzuerkennen (Näheres zu Juden und Welt im darauf aufbauenden Untersuchungsteil: 5.10).

Die Eltern des Geheilten scheinen mit Jesus zu sympathisieren, aber sie trauen sich aus Angst vor „den Juden“ (vgl. Joh 12,42; 19,38; 20,19) nicht, ihre eher positive Glaubenshaltung zum Ausdruck zu bringen (Joh 9,22). Ihre Angst vor „den Juden“ wird mit der – bereits beschlossenen – Strafe des Synagogausschlusses²⁶³

²⁶⁰ Zur Formulierung „von Gott/ihm u.a. Joh 1,6; 6,46; 7,29; 8,26.40; 9,33.

²⁶¹ Wie auch sonst im Evangelium wird darin die Ansicht vertreten (auch von den Pharisäern), dass Jesu Wunder und Zeichen ihn als Gottgesandten ausweisen (vgl. Joh 3,2; 12,42).

²⁶² Näheres zum Zusammenhang zwischen Welt und Juden im JohEv unter 5.10.

²⁶³ Vom Synagogausschluss sprechen insgesamt drei Stellen im Evangelium: Joh 9,22; 12,42f; 16,2. Die Auskunft des Evangelisten, dass das bestrafende Vorgehen der jüdischen Autoritäten bei den Betroffenen Angst erzeugte, ist ernstzunehmen. Ihr Ausschluss aus der Synagoge brachte ihnen massive Nachteile: Verlust des Ansehens (starker Einfluss auf das soziale Umfeld), vielleicht auch materielle Verluste.

gegen Jesus-Bekenner begründet.²⁶⁴ Da nun auch alle Anhänger Jesu (der Geheilte steht stellvertretend für alle) mit allen Konsequenzen in diese Auseinandersetzung hineingezogen werden, gewinnt Johannes 9 im Konflikt zwischen Jesus und „den Juden“ eine neue Dimension. Doch dem Geheilten kann niemand die Erfahrung nehmen, an der bloßes *religiöses* Wissen (d.h. ohne eines Geöffnet-Seins für Gottes Offenbarungswerk in Jesus) zerbricht: „Ich war blind und sehe jetzt „(V. 25). Bezeichnend ist, dass der Geheilte mit seinem Verhalten (Bekenntnis zu Jesus) der Aufforderung der Pharisäer tatsächlich folgt („Gib Gott die Ehre“ – Joh 9,24) – im Gegensatz zu ihnen selbst – und damit den Ausschluss aus der Synagogen-Gemeinschaft riskiert. Die Darstellung vom geheilten Blindgeborenen endet in dessen Ausschluss (Joh 9,34b).²⁶⁵

Nach dem Hinauswurf des Mannes wird dieser von Jesus gefunden (Joh 9,35) und danach befragt, ob er an den Sohn Gottes glauben würde. In dieser Begegnung mit Jesus erkennt und bekennt er Jesu wahrhaftes Sein als „Herr“ (eine Anrede, die meistens im JohEv auftaucht – unter anderem Joh 4,11.15.19.49; 5,7; 6,34; Theobald 2009:655-656). Die Worte des Geheilten werden dabei von einem Kniefall (προσκυνέω) begleitet, der – wie der Gebrauch in Johannes 4,20-24; 12,20 nahelegt – als Anerkennung der Göttlichkeit Jesu bzw. der göttlichen Offenbarung in ihm zu verstehen ist (vgl. Joh 2,21; er ist soz. der Ort der wahren Anbetung des Vaters, vgl. Joh 4,23).²⁶⁶

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Am geheilten Blindgeborenen und seiner Reaktion lässt sich (im Gegensatz zum Geheilten aus Joh 5) ein *Positivparadigma* des Glaubens an Jesus feststellen. Es stellt das Beispiel eines Mannes dar, der nicht (mehr) auf sich, seine Wünsche und seine Sicherheit bedacht ist. Vielmehr stellt er Jesus, der ein Wunder-Zeichen an ihm vollbracht hat, über alles. Er versteht es, bei der empfangenen Heilungsgabe nicht stehenzubleiben, sondern durch diese hindurch ihren *Geber* als machtvollen und darum wahren Herrn zu verstehen und zu *bekennen*. Und er tut dies, obwohl er sich darüber im Klaren ist, dass

²⁶⁴ Ob es sich dabei um einen offiziell gefassten Beschluss (Rechtsatz mit Vergehen und Strafe) der zeitgenössischen Repräsentanten des synagogalen Judentums handelt, kann nicht endgültig geklärt werden (Theobald 2009:646).

²⁶⁵ Beachtenswert ist hierbei, dass sich der Mann (noch) nicht ausdrücklich zu Jesu Nachfolgern zählt (Kelhoffer 2010:257).

²⁶⁶ Denn in Jesus ist Gott selbst in seiner helfenden Macht den Menschen nahe (Schnackenburg 1985:323; Theobald 2009:655).

das Bekenntnis zu Jesus für ihn den Beginn seiner Leiden um Jesu willen bedeutet. An diesem Beispiel zeigt sich deutlich die *Entwicklung* von einem (letztlich unzureichenden) „Zeichen-Glauben“ hin zu einem persönlichen, bekennenden und bleibenden Glauben, auf den der Evangelist abzielt.²⁶⁷

Für das vom Evangelisten gezeichnete Bild von Gemeinde bedeutet dieses positive Beispiel (Metzner 2000:111) und ekklesiologische Rollenangebot, dass die Gemeinde als Gemeinschaft von Jesus-Bekennern zu verstehen ist. In diesem Abschnitt findet sich die erste deutliche Ausführung, in der die Zugehörigkeit (bzw. das Bekenntnis) zu Jesus mit Anfeindung seitens der Welt (vertreten durch die religiöse Elite) ganz eng in Verbindung gebracht wird. Für die Gemeinde gehört somit zur Nachfolge Jesu die Bereitschaft, um Jesu willen Bedrängnisse, Ablehnungen und Ausgrenzungen (vgl. Ausschluss aus der Synagoge, Gesellschaft) zu erleiden. Mit diesem offensiven (bzw. aggressiven) Verhalten von Seiten der Welt, wie aus der Gruppe der Pharisäer als Repräsentanten der Welt (Thyen 2005:85) gefolgert werden kann, muss gerechnet werden, wenn die Welt gegenüber Jesus-Zeugnissen (über sein Handeln und Reden) negativ eingestellt ist (bzw. in einer entschiedenen Verslossenheit verharrt). An dieser Stelle zeigt sich der (blinde bzw. verblendete) Unglaube als bleibende *Sünde* (Metzner 2000:111).

Damit einhergehend wird die Dramaturgie Erzählabschnitts dadurch verstärkt, dass es sich bei der Opposition um eine Gruppe handelt, die für fundiertes religiöses Wissen und Leiten (d.h. Gotteskenntnis und -erfahrung) steht. Gerade sie wird aber – im Gegensatz zum Geheilten – als „blind“ beschrieben. Sie ist es, die sich gegen Gott (und sein Offenbarungswirken) stellt, obwohl von ihr das Gegenteil zu erwarten wäre. So wird die Gemeinde insofern gewarnt, als religiöses Wissen an sich (d.h. ohne echtes Offen-Sein und Hören gegenüber Gottes Reden bzw. Handeln) nicht *automatisch* Glauben bedeutet („Sehen“, d.h. Gottes Offenbarung wahr- und ernstnehmen).

Demensprechend zeigt sich deutlich, dass das Verhältnis der Gemeinde zur Welt auch als potenzielles *Konflikt-Verhältnis* charakterisiert wird. Warum diese Nuance

²⁶⁷ Im Gegensatz zur Darstellung des geheilten Mannes könnte die Verweigerung der Antwort seitens der Eltern des Mannes als feige und damit als negatives Beispiel für Glaubende fungieren. Wenn das Portrait der Eltern des Mannes als eine Reflektion der Gemeindethematik gesehen wird, könnte der Autor indirekt heimliche Jesusnachfolger ermahnen, die das Bekenntnis zu Jesus auslassen (Kelhoffer 2010:257).

im gegenseitigen Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt nicht verwundern sollte, darüber gibt der darauf folgende Untersuchungsteil Aufschluss.

Zuletzt ist bezeichnend, dass Jesus trotz der (zunehmenden) Konfrontationen mit der Welt seine helfende und rettende Zuwendung gegenüber der Welt beibehält.²⁶⁸ Trotz der Spannungen (beginnend in Joh 5) verliert er die *Nöte bzw. Bedürfnisse* der Welt (körperlicher und geistlicher Art) nicht aus dem Blickfeld. Somit wird klar, dass die Gemeinde entsprechend ihrer Ausrichtung auf Jesus hin unabhängig äußerer Umstände bei ihrem Geöffnet-Sein gegenüber der Welt – im Dienen und Verkündigen – bleiben sollte.

5.10 Welt und Juden, Nichtglaubende und Sünde

Die Auseinandersetzungen zwischen Glauben und Unglauben treibt das narrative Geschehen gleichermaßen von Beginn der Erzählung an voran (Schnelle 2007:633-634). Hierzu schildert das JohEv insbesondere den *Konflikt* Jesu und der Glaubenden mit der „Welt“ bzw. den „Juden“ (Frey 2008:759). Da es in dem Evangelium zwischen den Begriffen „Juden“ und „Welt“ eine eigentümliche Parallele festzustellen gibt (bspw. Hass der Juden und Hass der Welt),²⁶⁹ ist es für die ekklesiologische Fragestellung von Bedeutung, dieser Auffälligkeit zu nachzugehen.²⁷⁰

Zunächst ist herauszustellen, worin der *Grund* für den Konflikt liegt. Hierfür bieten sich die Abschnitte in Johannes 5,41-44 und 8,30-59 an, die von den intensivsten verbalen Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den „Juden“ im gesamten JohEv erzählen und zwischen denen große Gemeinsamkeiten bestehen.

Der erste ausführliche Text im JohEv zu diesem Thema findet sich in Johannes 5,41-44. In Kapitel 5 wird erzählt, wie es zu einem Streitgespräch zwischen Jesus und den Jerusalemer „Juden“ über das *Sabbatverständnis* kommt, da Jesus einen Gelähmten an einem Sabbat heilt. In diesem Rahmen erklärt Jesus (anhand mehrerer Aspekte), dass er nicht aus sich selbst heraus handelt. Vielmehr wirkt er aus der *Einheit* mit dem Vater (und steht als solcher über dem Sabbat). Dieser Gedanke

²⁶⁸ Vgl. Joh 6,66ff ruft Jesus den Geheilten dazu auf, seine Entscheidung für ihn zu bekennen, d.h. nicht im „neutralen Bereich“ zu bleiben, sondern seiner Zugehörigkeit zu Jesus eine laute Stimme zu geben.

²⁶⁹ In Joh 1-12 gibt es zudem eine Konzentrationsbewegung von der „Welt“ hin zu den „Juden“ zu verzeichnen (Thyen 2005:85).

²⁷⁰ Insbesondere in den letzten Jahrzehnten das JohEv wiederholt als anti-jüdisch etikettiert (Köstenberger 2013:229). Eine ausführliche Studie zur dieser Thematik liegt bei Kierspel (2006) vor.

zieht sich durch die Verse 19-30. Der Abschnitt in Johannes 5,31-40 baut darauf auf und handelt davon, dass Jesus nicht über sich selbst Zeugnis ablegt und dass seine Worte sowie Werke glaubhaft sind (Beutler 2012:117).

In dem kurzen Redeblock der Verse 41-44, in dem Jesus für sich beansprucht, allein von Gott Ehre anzunehmen, nicht von Menschen, stechen die folgenden deutlichen Gegensätze zwischen Jesus und den „Juden“ heraus: Jesus nimmt keine Ehre von Menschen an, kommt nicht in seinem Namen, sondern kommt im Namen des Vaters (deshalb auch Gesandter) und sucht die Ehre allein von Gott. Seine Gegner hingegen empfangen voneinander Ehre, kommen im eigenen Namen, haben nicht die Liebe Gottes und suchen nicht die Ehre von Gott.²⁷¹ Der darin enthaltene Verweis auf die *fehlende* Liebe zu Gott (Joh 5,42) greift wohl auf das Hauptgebot von Deuteronomium 6,4ff zurück, das mit dem Bekenntnis zu dem alleinigen Gott einsetzt und die Liebe zu diesem Gott aus ganzem Herzen und mit allen Kräften abverlangt. Eben diese untrennbare Verbindung der Liebe Gottes und seiner Einzigkeit vermisst Jesus bei seinen Gegnern, worin er die Ursache für ihren Unglauben sieht.²⁷²

Somit wird im Streit um die Sünde (Bruch des Sabbatgebots) die Sünde der „Juden“ (suchen ihre eigene Ehre – auch in Joh 7,18; 8,49f.54f) aufgedeckt und die Sündlosigkeit Jesu bestätigt (Metzner 2000:203).

Zwischen Kapitel 5 und 8 besteht insofern eine Gemeinsamkeit, als dass Jesus in beiden Sinnabschnitten von den „Juden“ abgelehnt wird, die behaupten, sie würden Gott als einzigen Vater besitzen. Jedoch hält Jesus ihnen entgegen, dass sie ihn als den Gesandten Gottes dann aber annehmen müssten.

In Johannes 8,30-59 wird – wie bereits in Kapiteln 5 und 7 – die gegnerische *Grundhaltung* offenbar, die den großen Unterschied zwischen Jesus und seinen Gegnern ausmacht: Jesus ehrt seinen Vater (Joh 8,49), er ist vom Vater gekommen

²⁷¹ Auch in Kap. 7 greift der Evangelist den Gedanken des Suchens nach der eigenen Ehre auf (wahrscheinlich als Rückbezug auf Kap. 5). Insbesondere Joh 7,18 bringt – über die Aussagen in Kap. 5 hinaus – zum Ausdruck, dass Jesu Verkündigung und Person schon deshalb glaubwürdig sind, weil es Jesus nicht um seine eigene Botschaft und daher seinen Ruhm geht, sondern es geht ihm um die Weitergabe der Botschaft des Vaters; auch in Joh 7 steht das Verhalten Jesu in einer scharfen Gegenüberstellung zu denjenigen, die (in Worten und Taten) nach der Anerkennung ihres eigenen Namens bestrebt sind (Beutler 2012:117-119).

²⁷² In Verbindung mit Joh 5,44 scheint die Suche nach der eigenen Ehre durch Menschen nicht nur irgendeine fehlerhafte Einstellung zu sein, sondern steht im direkten Widerspruch zum Hauptgebot Israels (Beutler 2012:118).

und völlig auf ihn ausgerichtet. So kommt es zu einem Streitgespräch, das die *höchste* Intensität im JohEv markiert (Beutler 2012:119).

Der Einwand der Gesprächspartner, der zum Konflikt um die wahre „Abrahamskindschaft“ führt, liegt in der Äußerung Jesu, durch die er sich in eine exklusive Beziehung mit Gott setzt (als Sohn vom Vater).²⁷³ Hier erkennt Jesus die Berufung der Juden auf die Abrahamskindschaft an (Joh 8,37), zugleich setzt er aber auch den Akzent auf den Glauben, der über die wahre Gottes- und Abrahamskindschaft entscheidet (vgl. Joh 8,42). Die Erklärung für den Unglauben der Juden (und die daraus resultierende Absicht, Jesus zu töten) sieht der Evangelist in der übermenschlichen Macht des Bösen: Dem Teufel, der Mörder und Vater der Lüge (Joh 8,44).²⁷⁴

Zwei Erkenntnisse sind daher für das Verständnis von der Aussage Jesu „Ihr (Juden) seid aus dem Vater, dem Teufel“ (Joh 8,44) elementar: Erstens wählt Jesus mit „Ihr“ (bzw. „Euer“) eine direkte Anrede für diejenigen Juden, die ihn töten wollen (Wilckens 2003:87). Jesus spricht nicht von einer *generellen* Teufelskindschaft der (oder aller) Juden.

Zweitens sind Juden nicht wesenhaft Teufelskinder, vielmehr wurden sie es unter dem *bösartigen* Einfluss des Teufels. Dementsprechend sollte nicht überraschen, dass sich im JohEv uneingeschränkt positive Aussagen über „die Juden“ finden (bspw. in Joh 4,22: „... das Heil ist aus den Juden“, ²⁷⁵ da Jesus Jude ist – Joh 4,9). Von daher hat sich Gott in seinen Heilsverheißungen Israel verpflichtet (Theobald 2009:321). So ist Johannes 4,22b als eine Grundüberzeugung und Spitzenaussage der johanneischen Soteriologie²⁷⁶ und als Israelverständnis zu lesen.²⁷⁷ Diese Dar-

²⁷³ Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, betont Schnelle (2007:622), dass in der antiken Welt sich die Würde eines Menschen von seiner Abstammung ableitet.

²⁷⁴ Im JohEv erscheinen zahlreiche Aussagen über den Teufel: Der Teufel als Herr der Welt (Joh 12,31; 14,30; 16,11); der Teufel als Ursprung für böse Taten bzw. für jede Sünde (Joh 3,19; 7,7; bspw. Verrat Jesu durch Judas: Joh 6,70; 13,2.27); Mord und Lüge als Kennzeichen des Teufels (8,44; in Anlehnung an Schnelle 2007:622-623).

²⁷⁵ Obwohl die Heilsgeschichte Israels als des von Gott erwählten Volkes im JohEv nicht (direkt) thematisiert wird, findet sich darin dennoch die Anerkennung des heilsgeschichtlichen Vorzugs Israels (Wilckens 2003:85-86).

²⁷⁶ So hat der Tod Jesu (als Opfergabe und Rettungswerk – vgl. Joh 6,33.51) Geltung für das jüdische Volk (Joh 11,50), für alle Nationen (Joh 11,52) und für die Jünger (Joh 17,19), bemerkt Kierspel (2006:150).

²⁷⁷ Die Annahme, Joh 4,22 sei eine Glosse, ist ohne eine textgeschichtliche Grundlage grundsätzlich problematisch; die theologische Unvereinbarkeit von Joh 4,22 mit dem Rest des Evangeliums wird dadurch entkräftet, dass sich mit Jesus Christus eine neue Epoche eröffnet, in der es (laut u.a. Joh

stellung wird durch eindeutige Textstellen²⁷⁸ gestützt, dass Jesus und die Jünger selbst Juden sind.

Interessant ist ebenfalls, dass Jesus, als er seinen ersten Jünger (Nathanael) mit „wahrhaftig ein Israelit“ anredet (Joh 1,47), dies ohne Zweifel als Lob meint. Wer als Jude „in Wahrheit Israelit“ ist, der repräsentiert das Heilsvolk Israel (Wilckens 2003:86). Im darauffolgenden Bekenntnis von Nathanael zu Jesus als Sohn Gottes und König Israels – Messias – (Joh 1,49) wird sein echtes Israelit-Sein (d.h. zum Gottes Volk zugehörig) deutlich gemacht.²⁷⁹

So dominiert sowohl im programmatischen Prolog (Joh 1,1-18) als auch zentralen Lehrstück (Joh 13-17) des JohEv die Rede von „Welt“, wodurch von Jesu Gegnerschaft in größerer Allgemeinheit als „Welt“²⁸⁰ gesprochen wird – keinesfalls spezifisch jüdisch (Frey 2008:759; vgl. Kierspel 2006:92).

Eben diejenigen „Juden“, die keine Liebe zu Gott haben und Jesus töten wollen, sind vom Teufel, dem Herrn dieser Welt (Joh 12,31), beeinflusst und sind darum dem *nichtglaubenden* Kosmos zuzuordnen.²⁸¹ Sie sind aber auch zugleich eine (nicht die einzige) Verkörperung des Kosmos. Beispielsweise kann sich Pilatus (und damit die griechisch-römische Welt) als Gegner Jesu – und seiner Jünger – erweisen.²⁸² Bezeichnenderweise verwendet Jesus selbst in seinen Reden den Ausdruck „Juden“ nur vier Mal (positiv, neutral wie negativ – Joh 4,22; 13,33; 18,20; 18,36), während er 64 Mal von der „Welt“ spricht (Kierspel 2006:93-94).

Zusammengenommen zählen zur nichtglaubenden „Welt“ nicht allein Juden, sondern unterschiedliche Kreise. Es sind all diejenigen, die Jesu Person, Verkündigung und (Rettungs-)Handeln ablehnen (Onuki 1984:110). Somit findet an den

4,23) um die persönliche Glaubensbeziehung zwischen Menschen und Gott geht (Schnelle 2007:673).

²⁷⁸ Jesus selbst ist ein Jude (Joh 4,9), dessen Familie in Galiläa ihre Heimat hat (Joh 6,41f; 7,40f; 18,5.7; 19,19; Wilckens 2003:84).

²⁷⁹ Übrigens ist der Ausdruck „Israel“ (vgl. Joh 1,31) im JohEv ein positiver, heilsgeschichtlicher Begriff; folglich setzt die Erzählung (nach dem Prolog) damit ein, dass Johannes der Täufer in seiner Aufgabe beschrieben wird, Jesus als Heilsbringer in Israel bekannt zu machen (Gnilka 2009:19).

²⁸⁰ Kierspel (2006:150) sieht diese Sichtweise durch die Welt-Aussagen in Joh 3,20; 7,7; 15,18f.23ff bestätigt. Ebenso, erklärt Kierspel, ist im JohEv – neben der Universalität des Heils – auch von Universalität der Sünde die Rede (v.a. Joh 1.29)

²⁸¹ Roloff (1993:304) hat mit seiner Feststellung recht, dass „die Juden“ in den Konfrontationen mit Jesus als Repräsentanten der Welt handeln.

²⁸² Obgleich die Konzentration auf Kap. 5-11 und den Passionsbericht nahe legt, die Verwendung von „die Juden“ im JohEv als dramaturgisches Element zu verstehen (Schnelle 2009:180-183).

„Juden“ die Begegnung und Auseinandersetzung Jesu (als Wort Gottes) mit der Welt exemplarisch und repräsentativ statt.

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Mit den Welt-Aussagen aus Johannes 5,7 und 8 wird aufgezeigt, warum es – bei allem „Für-die-Welt-Sein“ der Gemeinde (insb. Joh 1-4) – zu einer scharfen Trennung (und somit zu ernstzunehmenden Konfrontationen) zwischen Gemeinde und Welt kommen kann. Nichtgläubende werden in ihrem *Gebundensein* an die Welt (Joh 8,32) beschrieben. Sie leben in einer Knechtschaft (Joh 8,34), die als „Sünde“ bezeichnet wird²⁸³. Zu dieser Welt-Darstellung gehört die Präzisierung, dass die Gefangenschaft in der Sünde auf den Teufel zurückgeht. Er erscheint als Gegenmacht zu Gott. Die teuflische Lüge bewirkt dabei eine Orientierung an der weltlichen (Werte-)Ordnung („von unten“ – nach Joh 8,23; vgl. Finsternis – Joh 3,19). Das Ziel dieses teuflischen Einflusses kommt in Johannes 8,44 deutlich zur Sprache: Menschen töten. Dadurch stellt der Teufel die personifizierte Gottlosigkeit und Gottfeindlichkeit dar (Theobald 2015:180). Somit wird er – implizit – als gefährlichster Gegner (v.a. angesichts seiner Tötungsabsicht) der Gemeinde vorgestellt.

Auf diesem dunklen Hintergrund der Welt-Darstellung wird das kosmologische wie auch das ekklesiologische Profil umso klarer. Dabei wird der *Gegensatz* zwischen Gemeinde und Welt besonders dadurch hervorgehoben, dass Unglaube („Blindheit“), Sünde (Knechtschaft) und Teufelskindschaft in einer Gegenüberstellung zu Glaube („Sehen“), Geistgabe („Leben“) und Gotteskindschaft erscheinen.

Zweifelsohne gehört die ernste Frage nach einem johanneischen Antijudaismus wohl zu den *sensibelsten und komplexesten*²⁸⁴ Themen der Johannesforschung, v.a. entzündet durch die pauschale Redeweise von „den Juden“ im JohEv. Hierzu liegt eine Fülle von Sichtweisen bzw. Stellungnahmen vor. Dabei fällt besonders auf,

²⁸³ Die religiösen Führer (mit „Juden“ bezeichnet), die im JohEv wiederkehrend als Repräsentanten der Welt fungieren (Thyen 2005:85), erweisen ihre Sünde darin, dass sie ihre eigene Ehre suchen (Joh 5,41-44; 7,18), wohingegen Jesus die Ehre Gottes sucht (Joh 8,49f.54f) und auf die Weise bekräftigt, dass in ihm die Wahrheit zur Geltung kommt (Joh 7,18); d.h. Jesu Sündlosigkeit wird aufgedeckt (ähnlich bei Metzner 2000:203).

²⁸⁴ Bereits ein Blick auf Joh 11 macht das deutlich: Die Juden werden hier zwei Mal in Gruppen aufgeteilt (Joh 11,36: οἱ Ἰουδαῖοι, V. 37: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν; V. 45: πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων, V. 46: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν). Hierbei wird die jeweils erstgenannte Gruppe als mitfühlende bzw. gläubige gekennzeichnet, während die andere in V. 37 eher als Zweifelnde und in V. 46 als Verkündigende dargestellt wird. Inwiefern von der in V. 46 genannten Gruppe angenommen werden kann, dass sie als zweifelnde dargestellt ist, muss wohl offen bleiben.

dass neuere Arbeiten²⁸⁵ überzeugend den jüdischen Mutterboden des Evangelisten und seiner Jesusüberlieferung herausstellen und vom „Drama der Nähe“ sprechen.²⁸⁶ Infolgedessen sollte auch eine Johannedauslegung sich von antijüdischen Denkmustern freihalten und diesen auch keine Nahrung geben.

5.11 Gemeinde als Gemeinschaft von Gerufenen und Gesammelten

Ein für die ekklesiologische Fragestellung *zentraler* Text findet sich in Joh 10,11-18: Die sogenannte Hirtenrede. In dieser – weitestgehend im Monolog gehaltenen – Rede Jesu geht es um das Sinnbild vom guten Hirten und dessen Herde (u.a. Joh 10,16). Welcher ekklesiologisch-relevante Sinn dahinter stecken kann, das soll nun im intra- und intertextuellen sowie sprachlichen und kulturellen Licht erarbeitet werden.

Von ihrem unmittelbaren Kontext her hat die Hirtenrede zum einen die Funktion, an den *Konflikt* zwischen den Pharisäern und Jesus, der sich an Jesu Blindenheilung am Sabbat entzündet (Joh 9,14ff), anzuknüpfen (vgl. Joh 10,21 – Thyen 2005:476). Von daher überrascht es nicht, dass die Hirtenrede mit den Bildern vom Dieb und Räuber einsetzt (Schnelle 2009:195).

Zum anderen bildet die Hirtenrede die *Überleitung* zu Jesu Auseinandersetzung mit den Juden während des Tempelweihfestes (Joh 10,22ff). Dazu kommt es, weil die Juden die Forderung an Jesus stellen, seinen in der Hirtenrede erhobenen Führungsanspruch und damit seine Messianität entweder zu bestätigen oder zu dementieren. Somit wird die Hirtenrede und mit ihr die Frage nach Jesu Identität bzw. Führungslegitimität durch das vorausgegangene Streitgespräch hervorgerufen und im nachfolgenden Streitgespräch fortgesetzt.

Im Blick auf die Zeitform der Hirtenrede fällt auf, dass die Verben in der Hirtenrede im Unterschied zum voranstehenden und nachstehenden Abschnitt überwiegend im *Präsens* stehen (außer in Joh 10,16 – darin zweimal in Zukunftsform). Das bedeutet, dass zwischen den beiden Streitgesprächen, die als Umrahmung der Hirtenrede fungieren, eine Besprechung eines grundsätzlichen Themas (Jesu Identität

²⁸⁵ U.a. in: Söding, Thomas 2000. "Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?", die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannedausangelium. *New Testament Studies*, 46, 21-41; Scholtissek, Klaus 1999. Antijudaismus im Johannedausangelium? Ein Gesprächsbeitrag, in Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium“, *Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus*. 2. Auflage. Paderborn 2003, 151-181.

²⁸⁶ Lesenswerte Übersicht dazu bei Scholtissek (1999:131-137).

und Autorität) platziert wird. Damit wechselt Jesu Monolog (nur in V. 6 unterbrochen) vom Modus der Erzählung in den Modus einer Reflexion. Darüber hinaus deutet das vorherrschende Präsens als Tempus darauf hin, dass Jesu Monolog und damit seinen inhaltlichen Ausführungen ein prinzipieller und somit zeitloser Charakter zukommt. Infolgedessen hat Jesu Führungsanspruch und Schutzfunktion als guter Hirte eine existenzielle bzw. bleibende Bedeutung für die Herde, d.h. für die Gemeinde.

Überdies ist die Hirtenrede als eine *Identitätsmetapher* zu verstehen (Erlemann 2017:191). Mit ihr rückt das JohEv im intertextuellen Rückbezug auf das Alte Testament den Führungsanspruch Jesu in den Vordergrund. In alttestamentlichen Texten wird die Hirtenmetapher zweidimensional verwendet: Zum einen wird sie für Gott als den idealen Herrscher gebraucht, der seinem Volk und dem einzelnen Beter bzw. an ihn Glaubenden (Ps 23) – wie ein Hirte – mit Versorgung, Führung und Schutz zur Seite steht. Zum anderen wird diese Metapher auf Menschen und ihre Funktion als Herrscher angewandt. Allerdings geschieht dies überwiegend in Verbindung mit Gerichtsprophetien gegenüber diesen Hirten des Volkes. So wird das Versagen der Hirten beklagt (Jer 2,8; 23,2; Sach 11,4-17; Hes 34,1-10) und die Übernahme der Macht durch Gott angekündigt (Hes 34,11-22) sowie die Einsetzung neuer Hirten (Jer 23,4) oder eines endzeitlichen Hirten aus dem Haus von David prophezeit, den Gott selbst aus seinem Volk erwecken wird (Jer 23,5; Hes 34,23; 37,24).

Über den innerbiblischen Bezug bzw. den jüdischen Kulturraum hinaus ist das Hirten-Motiv im gesamten Orient bekannt – mit einem ähnlichen Bedeutungsspektrum. Vor allem im Bereich des Hellenismus gehört zum Charakter eines vorbildlichen Herrschers, dass er sich um sein Volk in Gerechtigkeit und nach den Gesetzen kümmert, wie ein Hirte um die ihm anvertrauten Schafe (Schnelle 2009:195).

Zu den sprachlichen Mitteln der Hirtenrede zählt ebenso das *Ich-bin-Wort*. Diese Proklamation Jesu wird – wie im gesamten JohEv – dafür verwendet, um Jesus als den Gesandten und Offenbarer Gottes vorzustellen. Dabei bestimmt das metaphorische Prädikat „guter Hirte“ (Joh 10,11.14) die Identität des Gesandten Jesus näher und betont im unmittelbaren Kontext dessen Exklusivität bzw. Kontrast als den einzigen guten Hirten. Dabei taucht das Ich-bin-Wort bzw. der Satzanfang sowohl in Vers 11 als auch Vers 14 auf. Die doppelte Verwendung der Proklamation Jesu – im Sinne des Stilmittels der Anapher – schärft Jesu Führungsanspruch gezielt ein.

Die *Deutung* der Metapher vom guten Hirten liefert Jesu Rede selbst. Die Charakterisierung des guten Hirten erfolgt in zwei Abschnitten (Verse 11-13 und 14-18). Zunächst geschieht dies in einer Synkrisis, der antithetischen Gegenüberstellung von einem Hirten (ποιμὴν) und einem Mietling bzw. Lohnarbeiter (μισθωτός). Der Hirte wird – durch die Apposition (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) – explizit als gut qualifiziert,²⁸⁷ der Mietling hingegen als verantwortungslos und untreu.²⁸⁸ Die Präsentation der zwei Charakterbilder von Hirten, die entgegengesetzt zueinander stehen und somit einander ausschließen, ist gnomisch angelegt und soll eine allgemeine Wahrheit deutlich machen. Inhaltliches Ziel dieser trennscharfen Kontrastierung ist die grundsätzliche Klärung der Führungslegitimität. Die Gruppe der Pharisäer, die seit Joh 9,40 direkt angesprochen ist, hat in ihrer „Blindheit“ bzw. geistlichen Verschlossenheit ihren Führungsanspruch verspielt, weshalb allein Jesus das (Heils-) Volk Israel in Gottergebenheit und Wahrheit zu leiten vermag (Keener 2003:814; Schnelle 2009:195).

Aus der Blickrichtung der Schafe bedeutet es, dass tatsächliche Sicherheit nur vom guten bzw. wahren Hirten gewährleistet werden kann, da er bereit ist, sein Leben – und damit alles, was er hat – für den Schutz seiner Schafe zu riskieren bzw. einzusetzen (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων). Der Mietling hingegen kann in Wahrheit nur Scheinsicherheit bieten, die sich jedoch erst in einer Drucksituation bzw. Bedrohungslage als solche entpuppt. Somit kann das Vertrauen auf den Mietling für die Schafe fatale Folgen haben kann. Der „Mietling“ handelt deshalb so, weil ihm die Schafe nicht gehören und er nichts in sie investiert hat (ähnlich bei Ramsey 2010:587).

An dieser Stelle bietet es sich an, der Frage nachzugehen, auf wen sich die Bezeichnung „Mietling“ beziehen könnte. Da eine spezifische Identifikation des „Mietlings“ in dieser Rede nicht vorliegt, könnten vor dem Hintergrund der anderen Bilder (wie Räuber, Diebe, Wölfe) und der höchstwahrscheinlichen Prätexte (wie

²⁸⁷ Im Falle dessen, dass im Hintergrund der Hirtenrede das Zeugnis Sacharjas (Sach 11,4ff) in Verbindung mit dem Hesekiel-Text (Hes 34,1ff) gesehen wird, identifiziert sich Jesus bereits mit seinem Selbstzeugnis „Ich bin der gute Hirte“ implizit mit dem prophezeiten „einzigen Hirten, ... meinem Knecht David“ (Hes 34,23); demnach, resümiert Thyen (2005:486), fließen alle (Selbst-) Aussagen Jesu über die Zugehörigkeit bzw. untrennbare Verbundenheit von Gott und seinem „Knecht David“ als den „guten Hirten“ Israels in Joh 10,30 zusammen: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν.

²⁸⁸ Antike Schriftsteller erwähnen, dass es keine bloße physische Tapferkeit ist, die einen idealen Herdenhüter auszeichnet, sondern vielmehr Gewissenhaftigkeit und Hingabe, um auf den Besitz eines anderen aufzupassen (Keener 2003:814).

Jer 23; Hes 34; Sach 11) damit durchaus verantwortungslose Hirten bzw. Leiter Israels gemeint sein. Auf den zeitgenössischen Kontext Jesu übertragen, könnte es hierbei um den religiösen Leitungskreis der Pharisäer gehen, der somit eine Gefahr für das Volk Israel darstelle.²⁸⁹ Jesus hingegen wird als ein von Gott bevollmächtigter (Ideal-)Hirte keines der ihm anvertrauten Schafe verlieren (vgl. Joh 6:39; 17:12; 18:9). Wie groß Jesu Fürsorge für seine Schafe ist, das kommt in den nachfolgenden Versen 14-18 noch deutlicher zum Ausdruck.

Nach dem antithetischen Vergleich und der herausgestellten Überlegenheit des guten Hirten Jesus wird der Fokus ausschließlich auf Jesu *Auftrag bzw. Handeln* und seine Beziehung sowohl zum Vater als auch zu den Schafen gelenkt (Verse 14-18). Im gleichen Zug beginnt die Bildwelt der Hirtenmetaphorik, sich immer mehr in den Hintergrund der Rede zu bewegen – sie hat ihren Zweck bereits erfüllt (Ramsey 2010:584). Nun wird die Botschaft des Hirten-Bildes entfaltet, und zwar in drei aufeinander aufbauenden Selbstbeschreibungen Jesu, die wie eine kreisende Denkbewegung die Fähigkeit und Aufgabe Jesu fokussieren und sukzessive vertiefen.

Die erste Selbstbeschreibung (V. 14-15) handelt – diesmal ohne eine Argumentation gegen ein negatives Exemplum und fernab eines Konflikts (Thyen 2005:487) – von dem Fundament eines echten und verlässlichen Hirte-Schafe-Verhältnisses, nämlich *sich wechselseitig zu kennen* (γινώσκω – mehr zum Zusammenhang zwischen Glauben und Kennen unter 5.4). Damit wird ein neues Wortfeld eingeführt, das ein Miteinander-Vertrautsein zum Ausdruck bringt (Thyen 2005:487). Dabei ist das – auf wechselseitiges Kennen basierende – Hirte-Schafe-Verhältnis mit dem Sohn-Vater-Verhältnis vergleichbar, wobei sich aus Letzterem die Führungslegitimation und Vollmacht Jesu ergibt (wie V. 17 zeigen wird). Somit kommt zu der metaphorischen und charakteristischen Begriffspaarung vom „Hirten“ und den „Schafen“ eine weitere markante Paarung hinzu: Sohn und Vater (Ramsey 2010:587). Aus dieser Beziehung zwischen dem Hirten und den Schafen heraus folgt das Handeln des guten Hirten, nämlich der hingeebene Einsatz seines Lebens (vgl. V. 11,17 und 18). Mit der Lebenshingabe ist in diesem Zusammenhang wohl allgemein betrachtet der grundsätzliche Beweis für Jesu verlässliche Verbundenheit

²⁸⁹ Welche Gründe es gibt, dass es sich beim „Mietling“ um ein Sinnbild für die Pharisäer handeln kann (und nicht etwa um Jesu eigene Jünger), wird eingehender bei Keener diskutiert (2003:814).

und Treue gemeint. Konkret könnte hier auch Jesu Kreuzes- bzw. Sühnetod eine Rolle spielen.

Im zweiten und vertiefenden Selbstzeugnis (V. 16) wird das letztendliche Ziel(-Bild) der Hirtenfähigkeit und -aufgabe Jesu vor Augen geführt: Eine Herde und ein Hirte (μία ποίμνη, εἷς ποιμήν). Umgekehrt kann auch gesagt werden: Wenn dieses Ziel erreicht werden kann, wird Jesus seinem Führungsanspruch als guter Hirte tatsächlich gerecht. Während in Vers 14 noch von den „Meinen“ (τὰ ἐμὰ) die Rede ist, wird in Vers 16 noch von anderen Schafen gesprochen, die „nicht aus diesem Hof sind“ (πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης). Wer könnte mit dem Ausdruck „andere Schafen“ gemeint sein? Geht es hier um die Diaspora-Juden oder um die Vereinigung der Stämme von Ephraim und Juda (Hes 37,22-24), um heidnische Juden oder die nächste Generation der Gläubigen? Aufgrund dessen, dass das ursprüngliche Publikum des vierten Evangelisten bislang nicht definiert werden konnte und jeder – noch so umfassende – Rekonstruktionsversuch spekulativ blieb, wird im Folgenden ein textinterner Lösungsweg vorgeschlagen.²⁹⁰

Innerhalb des vierten Evangeliums lässt sich ein Abschnitt finden, der eine Antwort auf die Frage nach den „anderen Schafen“ geben und möglicherweise sogar als eine intratextuelle Vorbereitung auf Joh 10,16 fungieren könnte. Joh 4,1-42 erzählt davon, wie Jesus kulturelle bzw. religiöse „Grenzen“ gezielt überschreitet, indem er die Samaritaner (heidnische Juden bzw. Heiden) in sein Offenbarungswirken miteinbezieht und schließlich von ihnen – in auffällig universalem Charakter – als „Retter der Welt“ bekannt wird (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου – Joh 4,42). Überdies gibt es im JohEv Texte, die in ähnlicher, kürzerer Weise auf Gottes *grenzüberschreitendes bzw. universales Offenbarungs- und Rettungshandeln* in Jesus Bezug nehmen: v.a. Joh 1,9.12.29; 3,16; 6,33; 8,12 (vgl. 9,4-5; 11,9-10; 12,32); 11,52; 17,2.²⁹¹ Somit sprechen so einige textinterne Stellen dafür, dass mit den „anderen Schafen“, die nicht aus diesem Hof sind, diejenigen gemeint, die nicht aus dem Gottesvolk Israel sind (Thyen 2005:490-491). Die Sendung des Sohnes gilt gemäß dem JohEv der gesamten Menschheit, wodurch das vierte Evangelium ein universales Rettungskonzept formuliert (Schnelle 2009:199).

²⁹⁰ Ausführlicher zu der Schwierigkeit, die „anderen Schafe“ zu identifizieren, siehe: Keener 2003:818-819.

²⁹¹ Mehr zu der universalen Adresse der johanneischen Soteriologie, die nicht zu relativieren ist, bei: Scholtissek 1999:45-51.

Unabhängig davon, wer mit den „anderen Schafen“ gemeint sein könnte, so bleibt grundsätzlich festzuhalten, dass es auch außerhalb der Herde Schafe gibt, die auf die Stimme des Hirten hören können und somit Anschluss an die Herde finden sollen (Thyen 2005:487). Von daher, setzt Thyen konsequent fort, will die Hirtenrede als „verheißende Einladung an alle“ gehört und verstanden werden.

Grundsätzlich gilt ebenfalls: Für das universale Sammeln bzw. Zusammenführen der Herde wird Jesu Kreuzestod zur Voraussetzung (Keener 2003:819), wodurch zugleich der universale Führungsanspruch des guten Hirten bewiesen wird und zur vollen Wirkung kommt.

Als dritte und wiederum vertiefende Selbstbeschreibung (V. 17-18) erfolgt ein Einblick in die Fragestellung, wer oder was Jesus zu dessen Lebenshingabe bewegt. Die Antwort ist: Die Entscheidung dafür fällt Jesus selbst, völlig ungezwungen, da er keiner Macht unterworfen ist. Damit wird in übertreffender Weise zum bisher Gesagten festgehalten, wie *vollkommen bzw. unüberbietbar die Fürsorge* des guten Hirten seinen Schafen gegenüber ist.

Es ist aber auch von Jesu Rückbindung an den Vater die Rede, von dem aus Jesus das Gebot bzw. den Auftrag (ἐντολή) zur Lebenshingabe erhält. Dieser innergöttliche Rückbezug wird auch formal durch den chiastischen Aufbau der Verse 17 bis 18 festgehalten und eingeschärft. Dabei bildet der Bezug auf den Vater den Rahmen (V.17a/18c), innerhalb dessen Jesu freiwilliger Lebenseinsatz platziert wird.

Die hier entfaltete Reflexion über Jesu Rettungshandeln wirkt auf den ersten Blick paradox, da einerseits von Jesu freier Entscheidung zur Lebenshingabe die Rede ist und andererseits von dessen Gehorsam gegenüber dem Auftrag des Vaters, der hinter Jesu Lebenshingabe steht. Genauer betrachtet, harmonieren beide Facetten sehr gut miteinander: Alles, auch Jesu bevorstehender Lebenseinsatz (sowie alles, was zu Jesu Sendung gehört), ist und bleibt Gottes weltzugewandte Initiative, in die hinein sich Jesus in absoluter Freiheit einsetzen lässt und darum über Gottes Vollmacht (ἐξουσία) verfügt. Anders ausgedrückt: Als guter Hirte kann Jesus nur deshalb den Anspruch auf die Führungslegitimation erheben, weil er sich selbst von Gott geführt weiß. Jesus steht in totaler Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters (Schnelle 2009:199).

Zur vollständigen Rettungstat Jesu zählt nicht allein der Kreuzestod, sondern auch die Zurücknahme des Lebens: „damit ich es wiedernehme“ (ἵνα πάλιν λάβω

αὐτὴν). Als der vom Vater Beauftragte hat Jesus die Vollmacht, sein in den Tod gegebenes Leben wieder zu ergreifen (Thyen 2005:492). Hier könnte ein Hinweis auf Jesu Auferstehung vorliegen,²⁹² was – durch die Präposition „damit“ (ἵνα) als Benennung eines Resultats – eine essentielle Beendigung des Todes bzw. des Rettungsgeschehens zum Ausdruck bringen könnte (ähnlich bei Keener 2003:819).

Im Anschluss an Jesu Botschaft in Joh 10,11-18, der gemäß nur er – aufgrund der wechselseitigen Nähe bzw. Einheit zwischen „Sohn“ und „Vater“ – über die Führungslegitimation verfügen kann, kommt es zu einer erneuten Spaltung unter den Juden (rückverweisend auf Joh 7,43 – sachlich auch auf 9,16) und im weiteren Verlauf zu dem Versuch, Jesus zu steinigen (Joh 10,31).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Obwohl sich die Hirtenrede zunächst in direkter Weise gegen die Pharisäer richtet (Joh 10,1.6.19-20 – ähnlich bei Theobald 2009:624), erweist sich diese Bildrede in mehrfacher Hinsicht als ein Grundtext johanneischer Ekklesiologie.

Zum einen thematisiert sie die existenzielle und bleibende Bedeutung der Führungslegitimität Jesu für die Gemeinde.²⁹³ Damit wird gleichzeitig aber auch die Identität der Gemeinde ins Blickfeld gerückt. Die Gemeinde wird als *Empfängerin* der Führung und Fürsorge Jesu beschrieben. Die Gemeinde profitiert von dem universalen Rettungshandeln bzw. der Lebenshingabe Jesu – darin liegt ihr Existenzgrund. Infolgedessen wird die Gemeinde dazu aufgerufen, sich – immer wieder – neu auf ihre Mitte, den „Hirten“ Jesus Christus auszurichten. Durch ihn, seine Führung und heilsbringende Fürsorge (bis zum äußersten) wurde und wird Glaubenden (auf seine Stimme Hörenden und ihn Kennenden) das Leben eröffnet. Durch ihn wurden Glaubende in das Volk Gottes zusammengeführt. Und deshalb kann und wird auch die Zugehörigkeit zu Jesus die Glaubenden bleibend zusammenhalten.

Die Identitätsfrage der Gemeinde wird zudem im Licht des Alten Testaments erhellt. Wie oben beschrieben, transportiert die Hirtenmetaphorik alttestamentliche Aussagen über Israel auf die Gruppe der Jesus-Nachfolger, wodurch eine wichtige heilsgeschichtliche (Weiter-)Entwicklung markiert wird. Damit bringt der vierte

²⁹² Gemäß insb. Joh 11,25 wäre es auch nicht unangemessen, dass Jesus sich als das handelnde Subjekt seiner Auferstehung benennt. Damit ist Jesus nicht nur der Herr seines Todes, sondern auch Herr seiner Auferstehung (ähnlich bei Thyen 2005:492) und Herr über das Leben (Schnelle 2009:199).

²⁹³ Die Eröffnung der Hirtenrede mit dem doppelten Amen und dem Versprechen „ich sage euch“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) wirkt so, als würde die sichere Führung des Hirten Jesus über die Erzählsituation hinaus auch alle potenziellen Rezipienten des JohEv meinen (Thyen 2005:477).

Evangelist die Gemeinde in eine ganz enge Verbindung mit dem alttestamentlichen *Heilsvolk* (eingehender in der Betrachtung von Joh 1,12f).

Gerade die Kontrastfiguren des guten Hirten (wie Mietling, Räuber, Diebe, Wölfe usw.) sollen die Glaubenden auf ihre möglichen künftigen negativen Erfahrungen von Ablehnung und Gewalt (wie sie Jesus selbst erfahren hat) vorbereitet werden (ähnlich bei Wilckens 2003:98). Mit diesem spezifisch johanneischen Sinnbild vom Hirten und einer Herde wird die Gemeindeidentität für ihre Existenz in der Welt gesichert: Die Gemeinde ist und bleibt eine von Jesus gerufene bzw. gesammelte, umsorgte und aus Juden und Nichtjuden bestehende Gemeinschaft.

Ferner sollte die Gemeinde das universale, die gesamte Menschheit berücksichtigendes und einschließendes Heilskonzept beachten. Das ist die ekklesiologische Vision der Hirtenrede und des JohEv. Diese *Vision* sollte die Gemeinde verinnerlichen und beachten, weil Jesus der bleibende Messias aller Menschen ist und sowohl Juden als auch Heiden an der Rettung teilhaben lassen möchte.

Zum anderen findet sich in der Bildrede vom Hirten und dessen Herde die erste ausdrückliche Erwähnung des Gedankens von der Einheit der Gemeinde im JohEv. Der eine gute Hirte (10,11.14) hat die eine Herde (10,16), die in diesem Abschnitt als metaphorische Umschreibung (zusammen mit den Schafen) für den im JohEv fehlenden Terminus für Gemeinde (ἐκκλησία) fungiert. Das wiederholte Zahlwort bringt sowohl die Einheit innerhalb der Gemeinde wie auch ihre Einheit mit Jesus zur Sprache (Heckel 2004:614).²⁹⁴ Durch dieses Zusammenführen bildet sich eine neue Herde, die ihre Existenz (d.h. Entstehung und Erhaltung) und Einheit einzig dem guten Hirten verdankt, der sein Leben für die Schafe dahingibt (Joh 10,11.15.17f; vgl. 15,13; Heckel 2004:615). Auf diese Weise entsteht eine Gemeinsamkeit, bei der alle Schafe dem Hirten folgen. Zusammengenommen stiftet und erhält die gemeinsame Zugehörigkeit zu dem guten Hirten und das *wechselseitige* Sich-Kennen die Zusammengehörigkeit der Gemeinde. In Joh 17 wird die Einheits-Thematik aufgegriffen und vertieft (eingehender unter 6.2).

²⁹⁴ Diese zahlenmäßige Akzentuierung könnte auf das Problem anspielen, das zwischen Juden, die zu Jesus gehören, und Heiden, die zu Jesus und seiner Herde geführt werden, besteht: „andere Schafe“ (Joh 10,16). Hier soll wohl die Heidenmission im Auftreten Jesu (und fortgesetzt in den Glaubenden an ihn) begründet werden, die mit den Griechen (Joh 7,35; 12,20) als Repräsentanten der heidnischen Welt im JohEv angesprochen wird (Heckel 2004:614-615). Mit den Schafen aus dem Stall (Joh 10,1) müssen vor dem alttestamentlichen Bildhintergrund Juden gemeint sein (Theobald 2002:366-371).

5.12 Gemeinde als Gemeinschaft von Glaubenden bis zur letzten Konsequenz

Der Abschnitt in Joh 12,23-32 (zur sog. „Hellenenrede“ zählend) befindet sich an einer Stelle im JohEv, an der – am Ende des Offenbarungswirkens Jesu vor der Welt (Joh 1-12) und am Beginn seiner alles entscheidenden „Stunde“ (Joh 12,23) – die entscheidenden Sinnlinien des vierten Evangelium zusammengefasst und gleichzeitig neue sowie tiefere Dimensionen erschlossen werden.²⁹⁵ Von daher ist die Analyse dieser Perikope unter der ekklesiologischen Fragestellung vielversprechend.

Vor dem Hintergrund des größeren Kontextes, in dem Jesus seine Jünger in seine Erfahrung der Ablehnung, Anfeindung und Leiden immer mehr mit einbezieht (u.a. Joh 11,7-16²⁹⁶), ist der Abschnitt in Johannes 12 für die Verhältnisbestimmung zwischen Gemeinde und Welt interessant.²⁹⁷

Der nähere Kontext gestaltet sich wie folgt: Im Anschluss an den triumphalen Empfang Jesu in Jerusalem, der die Pharisäer zu der Bemerkung bewegt: „... siehe, die Welt ist ihm nachgelaufen“ (Joh 12,19), platziert der vierte Evangelist die *letzte* öffentliche Rede Jesu in Jerusalem. Dazu kommt es deshalb, weil einige „Hellenen“ (Ἕλλην) ²⁹⁸ nach Jerusalem kommen, die am Passafest anbeten wollen (Joh 12,20). Über Philippus und Andreas lassen die Hellenen wissen: „... wir möchten Jesus sehen“ (Joh 12,21). Als Antwort darauf sagt Jesus (wohl den genannten Jüngern), die Stunde seiner Verherrlichung sei nun gekommen (Joh 12,23). Auffälligerweise geht er überhaupt nicht auf das Anliegen der Hellenen ein (Schnelle 2009:226), die im Folgenden völlig aus der Szene abtauchen (Frey 1994:254). Jesus beginnt hier-

²⁹⁵ Darin werden Spitzenaussagen zur johanneischen Eschatologie, Christologie, Soteriologie sowie Ekklesiologie getroffen (ähnlich bei Kühschelm 2008:131).

²⁹⁶ Bezeichnend ist, dass zur Aufforderung Jesu an seinen Jüngerkreis, für Ablehnung bis hin zu tödlichen Bedrohungen bereit zu sein, eine Aufforderung der Jünger untereinander dazukommt: „Da sprach Thomas, der auch Zwilling genannt ist, zu den Mitjüngern: Lasst auch uns gehen, dass wir mit ihm sterben“ (Joh 11,16); damit ist die Figur des Thomas – ebenfalls – ein Vorbild dafür, was es heißt, mit Jesus zusammen Feindschaft bis zur Bedrohung des eigenen Lebens auf sich zu nehmen (eine gründliche Neubewertung der Gestalt bzw. Rolle des Thomas liegt vor bei Beutler 2012:276-277).

²⁹⁷ Beutler (2012:277) hat mit seiner Beobachtung recht, dass die Thematik der Nachfolge Jesu mit der Nuance der Bereitschaft, dabei auch das Leben einzusetzen, in der zweiten Hälfte des JohEv verstärkt auftaucht: V.a. Joh 12,24-26; Joh 15,18-16,4 wie auch Joh 21,18-19.

²⁹⁸ Die Mehrheit der Kommentare versteht diesen Terminus als „Gottesfürchtige Heiden“, d.h. Nichtjuden, die mit dem Judentum sympathisieren (Frey 1994:251-259). Von den neueren Kommentaren hält einzig Thyen (2005:558) diesen Ausdruck für griechisch sprechende Juden aus der Diaspora. Für Beutler sind damit wohl Proselyten aus der griechischen Diaspora oder Gottesfürchtige gemeint, die zum Passahfest nach Jerusalem gekommen sind (Beutler 2012:277).

bei – ausgehend von der gekommenen Stunde²⁹⁹ – eine Rede, die folgendermaßen aufgebaut ist (Aufzählung in Anlehnung an Kühschelm 2008:132-133):

- (a) Zunächst bringt Jesus die Metapher vom sterbenden und daher viele Früchte bringenden Weizenkorn (Joh 12,24), durch die er auf seinen eigenen Tod und dessen Auswirkung anspielt;
- (b) danach geht Jesus immer mehr zu den Konsequenzen des Sterbens für die Jünger über (Joh 12,25);
- (c) im Anschluss daran gibt er den ihm Dienenden und Nachfolgenden das Versprechen bzw. die Aussicht, dass sie beim ihm sein und vom Vater geehrt werden (Joh 12,26);
- (d) im darauf folgenden Abschnitt legt Jesus offen, dass er erschüttert ist (Joh 12,27) und zugleich wie er diese Bestürzung souverän überwindet: „... und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen“ (Joh 12,27-28). Daraufhin ergeht eine Stimme vom Himmel, die auf die bereits geschehene und noch erfolgende Verherrlichung (d.i. der Bedeutungsrahmen der gekommenen „Stunde“) verweist;
- (e) auf die erklungene Stimme vom Himmel folgt deren doppelte Fehldeutung durch die dabeistehende Volksmenge (Joh 12,29);
- (f) anschließend klärt Jesus auf, wer die eigentlichen Adressaten der Stimme sind („... ist diese Stimme ergangen ... um euretwillen“ – Joh 12,30), wodurch er zugleich zu den zentralen Aussagen der Offenbarungsrede überleitet (Joh 12,31-32).

Diese Textbetrachtung widmet sich vorrangig den Versen 24-26 und 31-32, weil darin (1) die Gemeinde in ihrer ganzheitlichen Nachfolge und (2) der Weltherrscher in seiner Entmachtung durch Jesus beschrieben werden. Inwieweit beides für die Charakterisierung des Gemeinde-Welt-Verhältnisses beiträgt, soll jetzt geklärt werden.

Die Stunde seiner Verherrlichung (seines Todes und seiner Auferstehung – als Erhebung in den göttlichen Bereich; Schnelle 2009:226) illustriert Jesus mit dem Bildwort vom Weizenkorn: Jesus muss sterben, doch sein Tod ist der Tod, aus dem die Frucht und demnach das *Leben* kommt (Joh 12,24; Schnelle 2009:226). So wird

²⁹⁹ Im Unterschied zu der noch nicht gekommenen Stunde in Joh 2,4; 7,30; 8,20 (vgl. die „Zeit“ ist noch nicht da – Joh 7,6.8), dann aber die gekommene Stunde (vgl. Joh 13,1; 17,1).

Jesu Tod Teil und Vorbedingung seiner himmlischen Verherrlichung (Thyen 2005:559). Die Amen-Formulierung zu Beginn der Spruchsequenz verleiht Autorität, Gewicht und den Charakter einer festen Verheißung (ähnlich bei Theobald 2009:801).

Der darauffolgende Spruch erklärt, dass das, was für Jesus gilt, auch für alle gilt, die in seiner Spur gehen: „Wer sein Leben liebt, verliert es; und wer sein Leben in dieser Welt hasst, wird es zum ewigen Leben bewahren“ (Joh 12,25). Nachfolger Jesu haben die Aufgabe, ihre jetzige Existenz für das ewige Leben (durch die Bindung an Jesus) loszulassen, so wie es Jesus vorbildlich gelebt wird (Schnelle 2009:226). Der Gegensatz von „lieben“ und „hassen“ ist *semitisch* geprägt: Das Leben „lieben“ bedeutet, es allem anderen vorzuziehen und die eigenen Interessen durchsetzen zu wollen (auch gegenüber Gott – gegen das Grundgebot Israels von Deuteronomium 6,4f). Das „Hassen“ des Lebens hingegen meint, es einem höheren Gut gegenüber geringer zu achten (Beutler 2012:278; Thyen 2005:560; ähnlich bei Haubeck & von Siebenthal 2007:576). Das Ergebnis der letzten Variante „... es zum ewigen Leben bewahren“ resultiert daraus, dass das ewige Leben – im scharfen Kontrast zu „dieser Welt“ – unendlich viel mehr bietet, als die diesseitige Existenz bieten kann (Theobald 2009:803).

Dass der Erzähler die Nachfolge Jesu als umfassende Bindung der Glaubenden an Jesus versteht, wird auch in Vers 26 deutlich. Hier steht das Dienen für den Lebensgehorsam von Glaubenden und damit ihren eigentlichen Gottesdienst (vgl. Joh 3,36: „... wer aber dem Sohn nicht glaubt, wird das Leben nicht sehen“). Wer so Jesus gehört, der will in der *fortwährenden* Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn aufgenommen sein und bleiben (Schnelle 2009:226-227). Endgültiges Heil besteht somit in der treuen Verbundenheit der Glaubenden mit Jesus, der ihnen in den Himmel vorausgeht. Doch darüber darf der Vater nicht vergessen werden: Wer Jesus gedient hat, der wird vom Vater mit dem Glanz der Ehre im Himmel umkleidet (d.h. in Entsprechung zum antiken Wertekodex formuliert; vgl. Theobald 2009:805).

Deutlicher als bisher beschreibt der Evangelist nun die Gemeinde als eine Gemeinschaft von Glaubenden, die mehr als lediglich in „innerer Frömmigkeit“ exis-

tiert.³⁰⁰ Hier ist die Rede von völliger *Hingabe* mit dem Ziel, das *Leben* zu gewinnen. Für die der Gemeinde wird damit geklärt, dass das ewige Leben nicht „in dieser Welt“ zu finden ist und sich ihre unerschütterliche Treue zu Jesus (im Bekenntnis und Wirken) für den vollkommenen Gewinn des Lebens auszahlen wird (Joh 12,26). Worauf die Perspektive in Bezug auf das Verhältnis der Gemeinde zur Welt (und ihrem Herrscher) eröffnet wird, davon berichtet Johannes 12,31-32.

In den Versen 31-32 wird das Hauptthema des Sinnabschnitt aufgenommen und interpretiert: die gekommene Stunde (d.h. der Leiden und Verherrlichung des Menschensohnes – V.23.27-28³⁰¹). Dabei gibt der erste Satz der beiden Verse („Jetzt ist das Gericht dieser Welt“) das *Grundthema* an,³⁰² während die nachstehenden Aussagen (V. 31b-32) dieses entfalten (das endzeitliche Ergebnis des Gerichts und das Ergebnis des Heils durch den Glauben an Jesus).³⁰³

Mit „jetzt“ (νῦν – V. 31b) wird das Grundthema (V. 31a) eingeleitet. Es wird davon erzählt, dass die angebrochene „Stunde“ des Gerichts – wie auch der Verherrlichung des Menschensohnes (vgl. V. 23.27-28) – zugleich die Stunde des eschatologischen „Gerichts“³⁰⁴ über „diese Welt“ ist. Hierbei geht es sowohl um das *Selbstgericht*, das auf den Unglauben des Einzelnen zurückzuführen ist (vgl. Joh 3,18f; 5,22-27), als auch das universale Strafgericht über die Welt als gottlosem und todverfallenem Bereich.³⁰⁵ Somit endet der Weg der Offenbarung Jesu vor der Welt nicht allein mit dem unübersehbaren Zeichen der Rettung, sondern auch mit dem Gericht der Welt (Kühsehl 2008:139-140). Passion und Kreuz Jesu drücken

³⁰⁰ Bereits in Joh 11,16 (vgl. Joh 9) wird dies in der Aussage von Thomas angerissen; darin spricht er sich gegenüber seinen Mitjüngern dafür aus, dass es für ihn keine Option ist, Jesus allein in die tödliche Gefahr ziehen zu lassen (2012:276-277).

³⁰¹ Das doppelte „jetzt“ (νῦν) in V. 31 nimmt das „jetzt“ von V. 27 auf ebenso wie die Rede von der „Stunde“ in V. 23 und V. 27 (Kühsehl 2008:139). Überdies schließen die Verse 31-32 als vertiefende Antwort Jesu direkt an „um eurer willen“ (V. 30) an (Kühsehl 2008:137-138).

³⁰² Warum die Verse 31-32 angesichts vielfacher semantischer und struktureller Beziehungen mehrdeutig sind, zeigt Kühsehl (2008:137-139).

³⁰³ Für diese Deutung sprechen gemäß Kühsehl (2008:138): (a) die Tempusstruktur (V. 31a: Präsens; V. 31-32: Futur bzw. Konjunktiv mit futurischem Aspekt), (b) das auf Näherbestimmung hinweisende zweite „jetzt“ (νῦν), (c) der eng verbindende Anschluss mit „und“ (καὶ) sowie (d) die plausible Annahme einer dreifachen Entfaltung des Wortes „Gericht“ (κρίσις): „Fürst dieser Welt ... hinausgeworfen“, „ich ... erhöhe“, „werde alle an mich ziehen“.

³⁰⁴ Näheres zum Motiv des Gerichts im Wirken von Jesus im JohEv auch: Joh 3,16-21; 5,22-24.27-29.30; 8,15-16; 9,39; 12,35-36; 12,35-36.46-48 (vgl. das Werk des Parakleten in Joh 16,8-11; Kühsehl 2008:139).

³⁰⁵ Damit wird Ähnliches ausgesagt wie im Abschnitt über das Wirken des Parakleten bzw. Heiligen Geistes in Joh 16,8-11 (Frey 2000:317).

damit den Unglauben und die Verweigerung der Welt gegenüber Jesus aus und bedeuten bereits deren Gericht (vgl. Joh 16,11.33; Onuki 1984:91, 147, 175, 180). Dabei wird das Gericht als Herrschaftsende der Alten und Herrschaftsanfang der neuen Welt verstanden, da der „Herrscher dieser Welt“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) „hinausgeworfen“ (ἐκβάλλω – V. 31b) wird (Kühschelm 2008:140-141).³⁰⁶ Somit wird Satan aus seiner Herrschaftsposition verdrängt, so dass sich das Gericht mitten in der irdischen Lebenswelt der Menschen durch Jesu Kommen über die Welt vollzieht. Dieses führt dann zur Scheidung zwischen Glauben und Unglauben (vgl. Joh 3,18), Licht und Finsternis (vgl. Joh 12,35f.46), Leben und Tod (vgl. Joh 5,21-27; Wilckens 2000:195).

Hierbei betont das „jetzt“ (νῦν) den sofortigen, absoluten und elementaren *Herrschaftswechsel*, der sich in der eigentlichen „Stunde“ des Verherrlichungsgeschehens (Joh 12,23-24.27-28) bzw. des Kreuzes vollzieht (V. 32: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin ...“; Kühschelm 2008:142-143).³⁰⁷ Infolgedessen wirkt der Erhöhte als Herrscher insofern weiter, als er das Zu-sich-Ziehen (ἐλκω – V. 32) aller Menschen (πάντα³⁰⁸) mitten in dieser gerichteten Welt aufnimmt. Das Verb „ziehen“ macht den zentralen Begriff in diesem Satz aus (verbunden mit dem Personalobjekt „zu mir/an mich“). Dieser Ausdruck betont die eindrucksvolle Auswirkung der Erhöhung Jesu: Er hat erstaunliche Kraft und ergreift die Initiative als Erhöhter (und Überwinder des Todes; Schnackenburg 1985:493).

Es ist zunächst ein „Ruf“ zur Rettung (insb. durch die Verkündigung seiner Gemeinde), den Jesus an jeden Menschen richtet und ihn auf diese Weise mit der geschichtlichen Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens konfrontiert (Onuki 1984:75, 179f, 215-218). Darüber hinaus wird dieser Heilsruf dazu führen, dass die Gemeinschaft aller Glaubenden mit Jesus zu ihrem Ziel kommt, nämlich dem

³⁰⁶ Die Wendung ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου findet sich im JohEv noch in Joh 14,30; 16,11 (Theobald 2015:148) und ist eine Bezeichnung für Satan bzw. Teufel als Feind Gottes und Antagonist Jesu, welcher als Finsternis und Sünde (Joh 8,31-36), (Mensch-)Mörder und Lügner (Joh 8,41-44) seine Macht ausübt (Haubeck & von Siebenthal 2007:577; Kühschelm 2008:141-142). Ferner wird das Verb „hinausgeworfen“ wird bei den Synoptikern für die Entmachtung der Dämonen durch Jesus gebraucht (bspw. Mt 9,33-34; 12,24-28; Mk 1,34; 3,22-23; Lk 11,20; Kühschelm 2008:142).

³⁰⁷ Die Konkretisierung dessen liegt im johanneischen Passionsbericht vor, der als Verkündigung des Königums Jesu Christi und seiner souveränen königlich-richterlichen Macht fungiert (Joh 18,4-8.33-37; 19,12-16.17-22; Schnelle 2009:228).

³⁰⁸ Schnelle (2009:228) hingegen geht davon aus, dass die Wendung „alle“ (πάντας) sich – entsprechend der starken Betonung auf die Annahme oder Ablehnung Jesu im JohEv – auf alle Menschen bezieht, die auf die göttliche Sendung Jesu mit bleibendem Glauben geantwortet haben und dadurch zum „Erhöhten“ gehören.

Himmel bzw. der Herrlichkeit, wo der erhöhte Jesus selbst ist (Joh 12,26; 14,3; 17,24).³⁰⁹ So wird der Erhöhte alle Kinder Gottes sammeln, wie es der Prophetie des Kajaphas (Joh 11,52), der Verheißung einer Herde unter einem Hirten (Joh 10,16) und der Bitte der Griechen (Joh 12,21) – in vollkommener Weise – entspricht (Kühschelm 2008:149). Den *Beweis* dafür, dass Jesus die endzeitliche Befreiung bewirkt, bringt der Erzähler in der Passion am Ende des Buches (vgl. Joh 10,11.15; 11,50; 18,14; Theobald 2009:169).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Ausgehend von den Gemeinde-Aussagen in Johannes 12,24-26 (Glaube und Bekenntnis der Gemeinde bis zur letzten Konsequenz in der Perspektive des ewigen Lebens) kommt nun die Beschreibung der Welt als durch Jesu Passion und Tod entmachtet (d.h. Überwindung des Herrschers der Welt). Diese Beschreibung sollte der Gemeinde in ihrer Existenz und Wirkung in der Welt Mut machen, da sie zu Jesus gehört und somit demjenigen, der in der (aggressiven und darum beängstigenden) Konfrontation mit der Welt (bzw. ihrem Herrscher) die einzige *Gegenkraft* bieten kann. In der Ausrichtung auf Jesus bzw. in der Verbundenheit mit ihm kann die Gemeinde darum in der helfenden und rettenden Zuwendung gegenüber der Welt bleiben.

So kann ihr Verkündigungs- und Dienstverhältnis zur Welt dazu führen, dass gottferne Menschen durch den Glauben an Jesus göttliche *Befreiungskraft* bzw. Rettung erfahren (v.a. aus der Knechtschaft der Sünde – Metzner 2000:156 – bzw. Befreiung von der Sündenlast – vgl. Joh 1,29; 4,42 – hin zum Leben und Licht; Schnackenburg 1979a:28). Auf diese Weise kann die Gemeinde in der ihr von Jesus verliehenen Vollmacht zur Sendung in die Welt (vgl. Joh 20,21) dazu beitragen, dass Menschen aus der Welt einen individuellen, grundlegenden und befreienden Herrschaftswechsel (mit der Perspektive des ewigen Lebens) erleben. Dabei sollte die Eröffnung der Perspektive auf die Entmachtung Satans hin die Gemeinde dazu motivieren, dass ihr Wirken in der Welt auf der Grundlage der Überwindung Satans (d.h. der Bruch seiner Herrschaft über Menschen) steht und darum– im missionarischen Einsatz um jeden Menschen – tatsächlich erfahrbar ist (vgl. Joh 16,33).

³⁰⁹ Von einer „Sammlung“ des Gottesvolkes bzw. der Heilsgemeinde sprechen auch folgende alttestamentliche Parallelen: Jer 38,3.8-10.18; Hes 37,16-22 (Kühschelm 2008:150).

6 HAUPTTEIL 2 (JOH 13,1-20,31): DIE VON LIEBE BESTIMMTEN, VON DER WELT BEDROHTEN, SICH ZU JESUS BEKENNENDEN UND MIT DEM HEILIGEN GEIST BESCHENKTEN GLAUBENDEN

Der zweite große Teil der johanneischen Erzählung (Joh 13,1-20,31) berichtet von Jesu Abschied (Joh 13-17) sowie seinen darauf folgenden Leiden, seiner Kreuzigung und Auferstehung (Joh 18-20). Dabei stellen die Abschiedsreden und das Abschiedsgebet Jesu das zentrale *Lehrstück* johanneischer Ekklesiologie dar.

Diese – für das gesamte Evangelium – einzigartige ekklesiologische Dimension ergibt sich insbesondere aus diesen Inhalten (bestätigt von Schnelle 2007:700; Metzner 2000:209), das Gebot der gegenseitigen Liebe als Erkennungszeichen (Joh 13,34-35), die Weinstockrede mit der Aufforderung des Bleibens in Jesus (Joh 15,1-8), vom Fruchtbringen in der Bruderliebe (Joh 15,9-17), die Paraklet-Aussagen (Joh 14,16f.26; 15,26; 16,7-11.13-15) und die Sendungsaussagen (Joh 17,18-23). Innerhalb dieser ekklesiologischen Besinnung³¹⁰ des JohEv (insb. in Joh 15,1-16,15) ist zudem – vergleichbar mit dem Prolog – eine Dominanz der Welt-Aussagen festzustellen (ähnlich bei Onuki 1984:110).

Welche Einzelaspekte in den ekklesiologisch bestimmten Abschiedsreden platziert werden, die sein Bild von Gemeinde und Welt sowie deren – vor allem künftigen – Verhältnis prägen, darum soll es schwerpunktmäßig in diesem Untersuchungsteil gehen. Daneben werden Kapitel 18-20 danach befragt, was sie zur ekklesiologischen Fragestellung beizutragen haben.

6.1 Gemeinde in der Innen- und Außenperspektive

In den Kapiteln 13-16 liegt ein ekklesiologisches Grundkonzept vor (ähnlich bei Metzner 2000:209). Es enthält eine Innen- und eine Außenperspektive. In der Innenperspektive werden *ethisch-ekklesiologisch* bestimmte Themen wie die gegen-

³¹⁰ Die johanneische Ekklesiologie liegt mit einer eindeutigen christologischen Fundierung vor (Dietzfelbinger 1997:358). Dabei liegt die Besonderheit der Abschiedsreden darin, dass ekklesiologische Äußerungen in christologischer Perspektive gemacht werden und die Gemeinde in ihrer Gegenwart und hinsichtlich ihrer Zukunft scharfsinnig analysiert wird (Dietzfelbinger 1997:361-362).

seitige Liebe (insb. Joh 13,34-35), das Bleiben in Christus und das Fruchtbringen in der Bruderliebe behandelt (insb. Joh 15,1-17). Im Unterschied dazu wird in der Außenperspektive (insb. Joh 15,18ff) das Verhältnis der Jünger zur *feindlichen* Welt dargestellt. An dieser doppelten Blickrichtung orientiert sich die nachfolgende Textbetrachtung.

6.1.1 Gemeinde der mit Jesus dauerhaft Verbundenen

Zu den zentralen ekklesiologischen Bildern des JohEv gehört – neben der Hirtenrede (unter 5.11) – das Sinnbild vom Weinstock bzw. Weinreben in Joh 15,1-8. In dieser Weinstockrede wird beschrieben, wie Jesus seine Jünger daran erinnert und darin bestärkt, in ihm bzw. seinem Wort zu „bleiben“ (μένω – vgl. Joh 8,31) und mit ihm zu „wohnen“ (Joh 14,23). In Joh 15,1-8 wird die Gemeinde-Thematik in der Komponente „im Glauben bleiben“ – neben zum Glauben kommen und im Glauben sein – aufgegriffen und ausführlicher dargestellt. Wem bei der Erhaltung des Glaubens und damit der Gemeinde eine elementare bzw. bleibende Rolle zukommt, das soll nachfolgend erarbeitet werden.

Das *Bleiben* in Jesus, wodurch gegenseitige Liebe als Frucht hervorgeht, prägt im Grunde genommen die größere Passage Joh 15,1-17. Der darauffolgende Abschnitt Joh 15,18-25 bildet ebenfalls eine in sich stimmige Einheit. In dieser steht allerdings der *Hass* der Welt im Zentrum, was infolgedessen ein thematisches Gegenstück zu Joh 15,1-17 darstellt (Keener 2003:988).³¹¹

Formal sticht vor allem der Übergang von Joh 14,31 zu Joh 15,1 hervor. Hier ist zu beobachten, dass Joh 15,1 ohne jegliche Vorbereitung einsetzt. Für diesen unvermittelten Einsatz gibt es verschiedene Erklärungsansätze. An dieser Stelle seien – rein repräsentativ – zwei konträre Sichtweisen in der Johannes-Forschung gegenüber gestellt.

Auf der einen Seite gibt es die verbreitete Annahme, dass Joh 14,31 in Joh 18,1 seine natürliche Fortsetzung hat und Joh 15-17 einen Wachstumsprozess darstellt, der aufgrund veränderter Lebenssituationen der johanneischen Gemeinde ausgelöst wurde. Auf der anderen Seite steht die Meinung, dass der unvermittelte Neueinsatz

³¹¹ Die Textabschnitte Joh 15,1-17 und Joh 15,18-16,4 gehen auf zwei Arten von Bedrohungen ein, mit denen Jesus-Gläubige prinzipiell rechnen müssen: Spaltung (Bedrohung von innen) und Verfolgung (Bedrohung von außen). Ob diese Abschnitte die konkrete Bedrohungslage der johanneischen Gemeinde widerspiegeln, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen.

in Joh 15,1 eher auf eine neue, auf Joh 14,30f folgende Szene hindeutet. Schließlich lässt sich im JohEv immer wieder beobachten, wie eine – durch dialogische Teile unterbrochene – Erörterung (Joh 14) in einen reinen Monolog (Joh 15) übergeht. War Joh 14 noch überwiegend vom Abschied Jesu geprägt, so wird der Fokus in Joh 15 auf die Zeit danach gelenkt, auf den „Weg und Auftrag der Jünger, nachdem ihr Herr von ihnen gegangen ist“ (Thyen 2005:638).

Inhaltlich wird Joh 15,1-8 durch Jesu metaphorische Rede über den Weinstock geprägt.³¹² Mit dem ersten Satz des Kapitels „ich bin der wahre Weinstock“ (εγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή) kommt in bildhafter Weise der Vergleich Jesu mit dem Weinstock zum Einsatz (Joh 15,1). Dabei verleiht die Ich-bin-Prädikation der Weinstockmetaphorik eine besondere Bedeutung im Blick auf Jesu *Identität*: Allein durch Jesus (Weinstock) erhalten die Jünger (Rebzweige) ihr Leben bzw. ihre ewige Errettung.

Die Thematik dieser Passage geht jedoch über die Weinstockrede als reine Identitätsmetapher Jesu hinaus. Zum einen wird dies insbesondere durch das siebenmal eingesetzte und damit führende Verb „*bleiben*“ (μένω³¹³) ersichtlich (in Joh 15,4-16 sogar 11mal). Hiermit kommt also nicht nur der Aspekt dessen zur Sprache, wer Jesus ist, sondern auch was es heißt, Jesu Jünger zu sein und zu bleiben (ähnlich Thyen 2005:639). Damit wird die Gemeinschaft der Jünger auf die organische, bleibende und somit *lebensnotwendige* Verbindung mit Jesus hin ausgerichtet.

Zum anderen lässt sich die Betonung auf das Bleiben der Jünger in Jesus durch das hier verwendete Ich-bin-Wort untermauern. Dieses bezeichnet nämlich im Gegensatz zu denjenigen, die in Joh 6 bis 14 verwendet werden (d.h. das Brot, das Licht, die Tür, der Hirte, die Auferstehung und das Leben, der Weg, die Wahrheit und das Leben), keine Einzelwirklichkeit Jesu. Mit dem Weinstock-Bild in Joh 15,1-8 wird vielmehr ein ursprünglich *kollektives* Bild gebraucht. Traditionsgeschichtlich stehen hinter der Bildrede vom Weinstock insbesondere alttestamentlich-prophetische Vorstellungen, die das Motiv des Weinstocks vorwiegend als

³¹² Für diesen Abschnitt ist charakteristisch, dass die Bildebene wiederholt die Sachebene durchdringt. Dabei wechselt – ähnlich wie in der Hirtenrede (Joh 10,1-18) – die Erzählung immer wieder von der einen zur anderen Ebene.

³¹³ Dieser Term könnte auch mit „wohnen“ übersetzt werden (Keener 2003:998), was über den Charakter des „Dauerhaften“ hinaus auch die Komponente von „Wohlbefinden, Identifikation, Freundschaft“ in sich tragen würde.

Sinnbild für das Volk Israel verwenden.³¹⁴ Auf Jesus und seine Jünger übertragen, könnte das Weinstock-Bild zweierlei bedeuten: (1) Jesus verkörpert in gewisser Weise das Volk Gottes und damit die ideale (d.h. wahre – Joh 15,1) Zugehörigkeit zu Gott, in der (2) die Jünger eingegliedert sind und bleiben sollen.³¹⁵

In Joh 15,1-2 wird Jesu einzigartige Qualifikation präsentiert: Er ist der „wahre Weinstock“ (ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή). Von dieser Bildebene ausgehend, ist Jesus derjenige, der von Gott, dem Herrn des Weinbergs, beauftragt ist, Zentrum der (neuen) „Heilsgemeinde“ zu sein (Schnelle 2009:265). Entsprechend des Bildfeldes, das in der *antiken* mediterranen Welt allgegenwärtig war (Keener 2003:988), werden typische Tätigkeiten des Winzers genannt (schneidet und beschneidet), die auf das Leben der Glaubenden in der Gemeinschaft mit Jesus anspielen: Wer als Jünger keine Frucht bringt, existiert bereits nicht in der lebendigen Beziehung mit Jesus, wer jedoch in der lebendigen Beziehung mit Jesus steht und somit Frucht bringt, der wird „gereinigt“ (καθαίρω) mit dem Ziel, noch mehr Frucht zu bringen.

Mit Joh 15,3-4 wird die Bildebene weitestgehend verlassen. Durch den Kontakt mit dem Wort Jesu sind die Glaubenden bereits rein und somit beauftragt bzw. befähigt, Frucht zu bringen (Schnelle 2009:265). Aus dieser Wirklichkeit der Jünger heraus erfolgt Jesu *Aufforderung* an sie, in ihm zu bleiben, das bedeutet, ihm gegenüber treu und loyal zu bleiben. Nur in dieser „In-Jesus-Existenz“ können die Jünger Frucht bringen.

Joh 15,5-6 beschreibt – mit der Wiederaufnahme des Ich-bin-Wortes von V. 1 – die positive und negative Möglichkeit der Jünger mit ihren jeweiligen Konsequenzen. Aus der dauerhaften Verbundenheit mit Jesus (ἐν ἐμοὶ – „in mir“) folgt das Fruchtbringen der Jünger, aus ihrer Trennung von Jesus (χωρὶς ἐμοῦ – „außerhalb von mir“) jedoch die radikale Fruchtlosigkeit (wobei von Apostasie nicht ausdrücklich die Rede ist und diese Konnotation somit nicht zwingend begründet wäre – Köstenberger 2013:150). Die positive Möglichkeit erinnert an Jesu Worte von den

³¹⁴ Vor allem die Propheten gebrauchen das Motiv des Weinbergs bzw. Weinstocks als Bild für Israel (Jer 2,21; 6,9; Hes 15,1-8; 17,1-10; 19,10-14; Hos 10,1; 14,5-8 – aber auch Ps 80,9-20).

³¹⁵ An keiner Stelle des JohEv, bestätigt Köstenberger (2013:149), wird jedoch die Ersatztheologie vermittelt, wodurch die Gemeinde den Platz von Israel einnehmen würde; vielmehr ist in Joh 15,1-8 davon die Rede, dass Jesus sich selbst als das „neue Israel“ beschreibt – so wie schon zuvor als der Ersatz des Tempels oder die Vollendung von verschiedenen jüdischen Symbolen bzw. Festen. Für die johanneische Soteriologie bedeutet das: Alle – sowohl Juden (weiterhin als ethnisch von Gott Auserwählte) als auch Nichtjuden – an Jesus, den Messias (d.h. von Gott beauftragten Retter – Weinstock), Glaubenden, werden in die neue messianische Gemeinschaft hineingenommen (2013:149-150).

größeren Werken (Joh 14,12), die damit ihren Grund in der (Wirk-)Einheit mit dem Weggegangenen, der in ihnen sein wird (Thyen 2005:643).

Da in den Versen 1-5 bereits fünfmal von der „Frucht“ (καρπός) die Rede war, drängt sich die Frage auf, welche Art von „Frucht“ hier gemeint sein könnte. Vom weiteren, innerjohanneischen Kontext her könnte hier von der Frucht des Glaubenszeugnisses bzw. des Bekenntnisses die Rede sein (Joh 4,36; 12,24). Der unmittelbare Kontext jedoch legt nahe, dass es sich hier eher um eine Frucht der Moral geht, der *Liebe*, die auf vielfältige Weise zum Ausdruck kommt.³¹⁶ Demzufolge wird es allein durch die Verbundenheit mit Jesus, der Quelle des Lebens und der Liebe, den Jüngern möglich sein, ein Leben in Treue und Liebe führen können. In diesem Zusammenhang gilt es zu beachten, dass gemäß des JohEv diese Frucht (wie die Geburt „von oben“) das Werk des *Geistes* Gottes ist (insb. Joh 14,16-17.26), der in den Glaubenden wohnt (ähnlich bei Keener 2003:998).

Nach der deutlichen Warnung vor der Trennung der Jünger von Jesus und ihrer Folgen nimmt Joh 15,7 den verheißenden Ton von V. 5 wieder auf (Thyen 2005:644). Dabei begründet das wechselseitige „Bleiben“ der Jünger in Jesus und Jesu in den Jüngern das Versprechen, dass die Gebete der Jünger erhört werden. Hierbei fällt auf, dass die Präsenz Jesu in den Jüngern nun als ein Verbleiben bzw. Bewahren seiner Worte in ihnen präsentiert wird.

Mit V. 8 wird auf das in V. 1 Beschriebene zurückgegriffen: Auf das Wirken des himmlischen Vaters, der durch das furchtbringende Bleiben der Jünger in seinem Sohn verherrlicht wird. Durch die Frucht (der Liebe – Joh 13,34f) werden die Jünger wiederum als wahre Jünger erkenn- und erfahrbar sein.

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Aufgrund des bevorstehenden Weggangs Jesu zum Vater geht es an dieser Stelle des JohEv wesentlich stärker um eine Verknüpfung zwischen christologischen und ekklesiologischen Aussagen als in den vorherigen Passagen. Hier ist die Rede von der Zukunft Jesu, aber auch zugleich von der *Zukunftsfähigkeit* seiner Gemeinde, die trotz der räumlichen Trennung voneinander dennoch miteinander verbunden bleiben können und so Frucht entstehen kann – eben wie es bei Weinstock und Reben der Fall ist. Eben diese Qualität von Beziehung beinhaltet, dass Glaubende sich existenziell mit Jesus und seinem Wort bzw. seiner Lehre identifizieren (Köstenberger 2013:150-151). Wie

³¹⁶ Andere früh-christliche Autoren, bekräftigt Keener (2003:997), entwickeln diesen Sinn weiter (u.a. Gal 5,22; Phil 1,11; Eph 5,9).

die nachfolgenden Abschnitte über die *Anfeindungen der Welt* noch zeigen werden (v.a. Joh 15,18-25), fungiert der Ruf nach Standfestigkeit im Verhältnis zu Jesus als eine textinterne Vorbereitung.

6.1.2 Gemeinde der Einander-Liebenden

Die Liebes-Thematik taucht im JohEv in verschiedenen Zusammenhängen auf. Mit ihr geht der Evangelist auf das *Verhältnis* Gottes zur *Welt* (Joh 3,16) und zu seinem Sohn (Joh 17,24) ein. Ebenso wird damit die Beziehung des Sohnes zum Vater (Joh 14,31; 17,22-23) und zu den ihm von Gott gegebenen Menschen (Joh 13,1; 15,13) sowie das gegenseitige Verhältnis dieser Menschen beschrieben (Joh 13,34f; Stuhlmacher 1998:257).

Von daher kommt dem Gebot zur gegenseitigen Liebe eine zentrale Bedeutung zu (Joh 13,34f; vgl. 15,12; Hahn 2005:685-686). Bedeutungsvoll für dieses Liebesgebot ist die konkrete *Liebestat* Gottes in Jesus (vgl. Joh 15,16). So wie das rettende Werk Gottes in Jesus aus seiner Liebe hervorgeht, gilt es für die Glaubenden, in eben dieser Liebe zu bleiben.³¹⁷ Das heißt, sie sind in die rettende und gegenseitig annehmende Liebe Gottes einbezogen und darum zu Taten der Liebe bereit.³¹⁸

Nicht zufällig platziert der Evangelist das Thema der „Liebe“ (ἀγάπη) mit der Erzählung von der Fußwaschung in Joh 13,1-20 an den Beginn der Abschiedsreden (Stuhlmacher 1998:258 und 270). Damit fordert Jesus seine Nachfolger auf, seinem Vorbild zu folgen (Joh 13,17) und in seiner Liebe zu bleiben (Joh 15,9). Die Liebe äußert sich in der Tat bzw. im gegenseitigen Dienen und stiftet Gemeinschaft, ein Füreinander-Sein. Sie wird zur Lebensdimension der Glaubenden und zeigt sich als ihr *Erkennungsmerkmal* schlechthin (Stuhlmacher 1998:258 und 270). Umgekehrt wirkt Lieblosigkeit bzw. Hass gemeinschaftsgefährdend (Hahn 2005:689).

Um ein genaueres Bild der Liebes-Thematik hinsichtlich der Innenperspektive der Gemeinde zu skizzieren, bietet es sich an, einen der aussagekräftigsten Abschnitte dazu zu untersuchen: Johannes 15,12-17.³¹⁹

³¹⁷ Im Übrigen sind nach dem johanneischen Verständnis die Liebe zu Gott und die Liebe zu Jesus deckungsgleich (Joh 14,15; 15,9-10; Stuhlmacher 1998:258).

³¹⁸ Inwiefern die Glaubenden – in direkter Weise – aufgerufen werden, ihrerseits die Welt zu lieben, das wird im Zusammenhang des Abschiedsgebets Jesu in Joh 17 (unter 6.2) herausgearbeitet.

³¹⁹ Nicht umsonst hält Schnelle (2009:20) die Perikope in Joh 15,1-8.9-17 neben Joh 10,1-18 für eine der beiden zentralen Reden in der johanneischen Erzählung.

Dieser Abschnitt, der an zentraler Stelle der johanneischen Abschiedsreden platziert ist, handelt von der Gemeinschaft der Jünger untereinander.³²⁰ Die Passage wird dabei vom Gebot zur *gegenseitigen Liebe* gerahmt (Joh 15,12.17 – dieses Gebot wird bereits in Joh 13,34 erwähnt). Mit dieser programmatischen Rahmung erhält das Liebesgebot eine zentrale Bedeutung für das Verständnis der von ihm umgebenen Texte (Repschinski 2008:164).

Bei diesem Gebot zur gegenseitigen Liebe wird die Aussage „dass ihr einander liebt“ (ἵνα ἀγαπᾶτε) im Präsens Konjunktiv formuliert. Damit wird auf die *Beständigkeit* der von Jesus gebotenen Liebe abgezielt. Die gegenseitige Liebe wird in den Kontext der Gebote gestellt (ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ – V. 12; ἐντέλλομαι – V. 14). So verlangt das Liebesgebot danach, dass auf diese Weise Zugehörigkeit und Gehorsam der Jünger gegenüber Jesus zum Ausdruck gebracht werden.³²¹

Das Ausmaß der Liebe Jesu wird in Johannes 15,13 bestimmt: Diese Liebe reicht bis zur Lebenshingabe. Jesus geht darin als Vorbild den Seinen voraus (vgl. Joh 10,11.15)³²² und ruft seine Jünger auf, eben diesem Beispiel bzw. dieser *Qualität* der Liebe – bis hin zur Lebenshingabe füreinander – zu folgen (Repschinski 2008:165; Stare 2008: 79).

In der Befolgung des Liebesgebotes sind die Jünger keine „Knechte“ (δοῦλοι) mehr, die Jesus als ihren „Herrn“ (κύριος) erfahren und anreden (Joh 13,25.36; 14,5.8.22). Vielmehr werden sie zu seinen „Freunden“ (φίλοι) und verwenden den Herrentitel nicht mehr im Rahmen der Abschiedsreden (d.h. Änderung des „sozialen Status“ von Knecht zum Freund – Repschinski 2008:165).³²³ Nun ist Jesus der

³²⁰ Zwischen der Redeeinheit in Joh 15,1-17 und der Erzählung von der Fußwaschung bestehen in punkto Aufbau und Gedankengang deutliche Parallelen: In Joh 15,1-8 geht es genau wie in Joh 13,6-11 um das Thema der Gemeinschaft der Jünger mit Jesus, in Joh 15,9-17 genau wie in Joh 13,12-20 um das Thema der Gemeinschaft der Jünger untereinander (wobei die Verse 9-10 eher nicht unter die letztgenannte Thematik fallen (Onuki 1984:119).

³²¹ Hier könnte von einer Bundeserneuerung die Rede sein (Moloney 1998:426). Diese würde sich darin vollziehen, dass Jesu Gebot (einander so zu lieben, wie er selbst liebt) befolgt wird. So würde Jesus mit seiner Lebenshingabe die *Gültigkeit des Bundes* garantieren (Repschinski 2008:164-165).

³²² Damit geht Jesus in der gegenseitigen Liebe den Seinen voraus. Überdies lebt Johannes der Täufer das Beispiel der (Lebens-)Hingabe bereits zur Zeit des irdischen Jesus aus (Joh 3,24), noch bevor Jesu Auferstehung Wirklichkeit geworden ist, d.h. er bleibt als erster Zeuge und Freund der Vorläufer aller Jünger Jesu durch alle Zeiten hindurch (Stare 2008:79-80).

³²³ Die Freundschaftsthematik wird von Johannes dem Täufer in Joh 3,29 eingeführt (allerdings nimmt er als „Freund des Bräutigams“ eine gesonderte Rolle darin ein), wird im weiteren Verlauf des JohEv von Jesus selbst in Joh 11,11 wieder aufgenommen: „Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen; aber ich gehe hin, um ihn aufzuwecken“. Jesus lässt hierbei seinen verstorbenen Freund nicht im Grab und ruft ihn mit lauter Stimme: „Lazarus, komm heraus“ (Joh 11,43); so geschieht dieses Wunder der Totenerweckung durch die wirkmächtigen, aus dem Tod rufenden Worte (vgl.

Freund der Jünger, denn er hat ihnen in *Offenheit* (vgl. Joh 16,29) die ganze Wahrheit mitteilt (d.h. alles, was er vom Vater empfangen hat).³²⁴

Wie Joh 15,16 deutlich macht, geht die Freundschaft bzw. der Bund mit Jesus auf dessen Initiative zurück („ich habe euch auserwählt“). Mit der Erwählung der Jünger verfolgt Jesus ein bestimmtes Ziel (wie schon in Joh 13,20 angedeutet: „... wen ich senden werde ...“ angedeutet), nämlich das – mit dem Dass-Satz markierte – Hingehen und Fruchtbringen. Mit dem Bild der Frucht wird das Bildfeld vom Weinstock und den Reben wieder aufgenommen (Joh 15,1-6.8). An dieser Stelle stellt der Evangelist heraus, wie er das Fruchtbringen und *In-Jesus-bleiben* versteht: Die die Jünger-Gemeinde soll das tun, was Jesus getan hat, nämlich lieben bis hin zur Lebenshingabe (Repschinski 2008:166). Auf diese Weise bleibt Jesus in der hingebungsvollen und gegenseitigen Liebe in seiner Gemeinde präsent.³²⁵ Die Wiederholung des Liebesgebots in Johannes 15,17 bekräftigt diese Deutung der Freundschaft als ein stark auf die Gemeinde bezogenes Konzept.³²⁶

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Mit der gegenseitigen Liebe, die durch das Bleiben in Jesus bzw. die dauerhafte Bindung an ihn möglich ist (Joh 15,1-8), eröffnet und betont der Evangelist die Innenperspektive der Gemeinde. Damit sollte das *Füreinander-Sein* im gegenseitigen Dienst und gegenseitiger Hingabe der Gemeinde ihre angemessene Existenz in der Welt kennzeichnen.

Obwohl der Schwerpunkt auf der gegenseitigen Liebe liegt (und die Welt dabei scheinbar nicht im Blickt ist), wird das Verhältnis der Gemeinde zur Welt berührt. Denn dem Innenaspekt des beschriebenen ekklesiologischen Grundkonzepts kommt eine *vorbereitende* Funktion zu: Nur wenn die Gemeinde im bleibenden Glauben an Jesus und im bleibenden Füreinander-Sein existiert, kann sie in der Welt bestehen

Joh 5,25.28; 10,3-4; Stare 2008:78). Hier im Rahmen der Abschiedsreden, im Kontext des Liebesgebots, geht Jesus wieder auf den Gedanken der Freundschaft ein und setzt diesen in Bezug zu der Beziehung zwischen ihm und den Seinen; dabei ist die Freundschaft mit der Liebe verbunden, die Liebe aber mit der (Lebens-)Hingabe, die Jesus selbst auf sich nimmt (Joh 15,13; Stare, 2008:78).

³²⁴ Folglich beschreibt das JohEv die Freundschaft Jesu mit seinen Jüngern damit, dass seine Worte an sie offen und wahr sind (Repschinski 2008:165).

³²⁵ Dementsprechend liegt im „Bleiben in Jesus“ das johanneische (Gottes-)Dienstverständnis (und eine Spitzenaussage der johanneischen Theologie): Der Ort der Gottesanbetung ist Jesus Christus (vgl. Joh 2,14-22); Juden und Heiden (usw.), Männer und Frauen erhalten so die Möglichkeit, am *universalen Gottesdienst* – durch Wahrheit und Geist (Joh 4,24) – teilzunehmen (ähnlich bei Schnelle 2007:628).

³²⁶ Ähnlich schließt das Gebet Jesu in Joh 17 mit einer Reflexion auf die Art der Gegenwart Jesu in seinen Jüngern: „...damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen ...“ (Joh 17,26; Repschinski 2008:166).

und wirken. Dass die Innenperspektive der Gemeinde die Grundlegung für ihre Außenperspektive bildet, das wird in Johannes 15,18ff bestätigt.

6.1.3 Die von der Welt bedrohte und mit dem Geist begabte Gemeinde

In Johannes 15,18-25 wird – auf der Grundlage der Innenperspektive – die *Außenperspektive* der Gemeinde eröffnet. Der Themenwechsel von dem Füreinander-Sein der Gemeinde wird mit dem Begriff „hassen“ (μισέω – V. 18, dann wieder in V. 25) zum „Hass der Welt“ eingeleitet.³²⁷ Dieser Sinnabschnitt, der sich genauso wie das beschriebene Liebesgebot auf die Zeit der Gemeinde nach Ostern (Onuki 1984:132-133) bezieht, beschreibt die Welt in ihrem Verhalten gegenüber der Gemeinde als feindlich und somit als für die Gemeinde *bedrohlich*.

Die Charakterisierung der Welt und ihres Verhaltens wird in drei Schritten präzisiert: (1) Hass der Welt gegen die *Jünger*, (2) Hass der Welt gegen *Jesus* und den *Vater*³²⁸ und (3) *Verbindung* beider Verhaltensweisen (Onuki 1984:131). Damit wird eine Analogie zwischen der Ablehnung Jesu und der Ablehnung seiner Jünger, zwischen den Leiden Jesu und denen seiner Jünger hergestellt (Metzner 2000:211). Onuki (1984:133) gliedert das Motiv für den Hass der Welt gegen die Gemeinde, welches zum ersten Mal im JohEv in den Versen 18 und 19 genannt wird, in zwei Nuancen. Einerseits bedingt die Eigenliebe der Welt das Betrachten aller nicht zu ihr gehörender Elemente als unverträglich und darum als abstoßend (Joh 15,19a). Andererseits macht das „Aus-der-Welt-Auserwähltsein“ der Gemeinde diese zu einem „Fremdkörper“ der Welt (Joh 15,19b). Aufgrund dieser markanten Wesensunterschiede hasst die Welt die Gemeinde, weil sie für die Welt einen abzustoßenden Fremdkörper darstellt. Die Welt sieht ihre Einheit im *gleichen* Wertesystem (Joh 7,7), während sie die fremdartigen Werte „von oben“ nicht verstehen kann (Joh 3,8) und daher ablehnt (Keener 2012:1019). Wenn also Menschen zu Jesu Freunden werden (Joh 15,15), so werden sie von einer Welt, die Jesus bereits schon hasst, ebenfalls gehasst, so Keener (2012:1019).

³²⁷ Metzner (2000:210-211) bestätigt den Themenwechsel mit dem Hinweis, dass der Ausdruck „hassen“ (μισέω) im JohEv 12mal gebraucht wird, davon allein in Joh 15,18ff 7mal (Joh 15,18[2mal].19.23[2mal].24.25); in Joh 15,1-17 hingegen überwiegt das Verb „lieben“ (ἀγαπάω) mit fünf Verwendungen (Joh 15,9[2mal].12[2mal].17); das Substantiv „ἀγάπη“ fällt zudem 4mal).

³²⁸ Johannes akzentuiert in den V. 21 und 23-24 die untrennbare Beziehung zwischen dem Sohn und dem Vater, die er im gesamten Evangelium bereits wiederholend betont und verdeutlicht (Keener 2012:1022).

Mit Vers 20 werden die Jünger auf das ihnen bekannte Knechtswort (vgl. Joh 13,16 – Jesu Fußwaschung als Vorbild für den gegenseitigen Dienst) hingewiesen, das ihnen die *Leidensgemeinschaft* mit Jesus verdeutlicht (Metzner 2000:211). So wird die Schlussfolgerung gezogen: „Aber dies alles werden sie euch tun um meines Namens willen“ (Joh 15,20).³²⁹ Gerade im Bekenntnis zu Jesus, in der bezeugten Zugehörigkeit zu ihm als seine Knechte und Boten (13,16) ist die Leidensgemeinschaft der Glaubenden begründet (ähnlich bei Onuki 1984:134). In ihren durch die Verfolgung verursachten Leiden erfahren die Jünger die *Übereinstimmung mit Jesus* (Wengst 1993:197).

Es fällt auf, dass innerhalb des Sinnabschnitts, in dem der Hass der Welt gegenüber Jesus (vgl. Joh 3,20; 7,7) und seiner Gemeinde (Joh 15,18-21.25) festgehalten wird, von der Sünde der Welt (die den Offenbarer ablehnt) die Rede ist (Joh 15,22.24). Da die Verse 22-24 das Thema „Hass der Welt“ behandeln, wird textintern das Verständnis von *Sünde* ganz eng mit *Hass* in Verbindung gebracht (Metzner 2000:214). Wie Onuki (1984:135) feststellt, offenbart sich die Sünde der Welt erst in ihrer Entscheidung gegen Jesu Wort und Werk und damit in ihrem Hass gegen Jesus, den gekommenen Offenbarer, selbst. Dabei handelt es sich um den Rechtsstatus des Überführtseins der Sünde (Joh 15,24): Es gibt für den durch den Offenbarer überführten Sünder keine Entschuldigung, denn die Welt hat Jesu Werke *gesehen* (Metzner 2000:216).

So wie mit Vers 21 die Konsequenz aus den Versen 18-20 gezogen wird (d.i. Leidensgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern), fasst Vers 25 (wie in V. 21 mit ἁλλὰ eingeleitet) den Jesus entgegengebrachten Hass zusammen (Metzner 2000:214). Dies geschieht, indem auf die Erfüllung eines Schriftwortes verwiesen wird, wonach der Gerechte ohne Grund Verfolgung erleidet (vgl. Ps 35,19; 69,5).³³⁰ Aber warum ist der Hass der Welt grundlos? Die Antwort liegt darin: Jesu Offenbarung hat ihren Grund in der liebenden Zuwendung Gottes an die verlorene Welt (vgl. Joh 3,16; 12,46f). Wenn die Welt also Jesus hasst, hasst sie zugleich Gott und

³²⁹ Auf dem Hintergrund des Synagogausschlusses ist diese Aussage verständlich; gerade das Bekenntnis zu Jesus führte zum Synagogausschluss (vgl. Joh 9,22; 12,42; 16,2).

³³⁰ In der Tatsache, dass der Hass der Welt gegen die Gemeinde ein in der Schrift angekündigtes Geschehen ist, sieht Dietzfelbinger (1997:162) eine Funktion: Für die Gemeinde wird der gegen sie gerichtete Hass verstehbar und somit ertragbar.

seine Liebe (Joh 15,23)³³¹, was wiederum den Hass gegen diese Liebe (Rettungsabsicht usw.) als *grundlos* erscheinen lässt (Onuki 1984:135). Auf der Wendung „ohne Ursache“ (με ὄψεάν) liegt dabei besonderes Gewicht, betont Dietzfelbinger (1997:162), die das Fehlen eines – berechtigten – Grundes für den Hass die in den Versen 22 und 24 beschriebene Unentschuldbarkeit der Welt unterstreicht. Eben diese grundlose Ablehnung ist auch bleibende Sünde (vgl. Joh 9,41). Aus diesem Bleiben in der Sünde folgt der Tod (Joh 8,21.24). Das bedeutet, wie Metzner (2000:219) erklärt, von dem durch den Offenbarer gewährleisteten eschatologischen Leben ausgeschlossen zu sein (Joh 5,24.26; 10,10; 20,31).

Im Kontext der Grundthematik von Johannes 15,18-25 – „Hass der Welt“ gegen Jesus und seine Gemeinde (später präzisiert in den Versen 16,1-4) – drängt sich für die Verhältnisbestimmung zwischen Gemeinde und Welt die Frage auf, ob und wie sich die Gemeinde Jesu gegen den Hass der Welt wehren sollte? Bzw.: Wenn Jesus seinen Jüngern Bedrängnis voraussagt (aufgrund des Bekenntnisses zu ihm), wird er sich auch für sie gegenüber dem feindlichen Teil der Welt einsetzen? Als Antwort auf diese Fragen leitet der Verfasser das Thema vom *Parakleten* und seinem Zeugnis sowie vom Zeugnis der Gemeinde ein³³².

Zwar wurde die Sendung des Parakleten zur Gemeinde (damit verbunden auch seine Aufgaben in der Gemeinde) schon in Johannes 14,16-17 (d.i. seine dauernde Gegenwart) und Johannes 14,26 (d.i. sein Lehren und Erinnern der Gemeinde an das Jesuswort) vorhergesagt, allerdings bekommt erst in Johannes 15,26 sein Kommen die Begründung, das Zeugnis von Jesus fortzusetzen. Dabei ist der Begriff „(be-)zeugen“ (μαρτυρέω) in dieser Situation der Verfolgungsankündigung der *juristischen* Dimension zuzuordnen (Keener 2012:1023; Dietzfelbinger 1997:164). Damit ist das Zeugnis des Heiligen Geistes vor weltlichen Gerichten bzw. in Prozessen gegen die Glaubenden gemeint. Dieselbe Art gerichtlicher Prozesse, die bereits in Johannes 9,13-34 dargestellt wird (bei der synagogale Autorität-

³³¹ In V. 23 wird lediglich die negative Seite dessen ausgedrückt, was in Joh 7,16; 14,24 (die Lehre Jesu ist nicht seine, sondern die des Vaters) und 12,45; 14,9 (wer Jesus sieht, sieht den Vater) bereits – positiv – dargestellt wurde: „Indem man Jesus verwirft, verwirft man Gott“ (Dietzfelbinger 1997:162).

³³² Gemäß Dietzfelbinger (1997:163-164) ist dieser Sinnabschnitt nicht als ein späterer Einschub in den Kontext von V. 18-25 und 16,1-4 anzusehen, da „das Parakletenwort als Wort zur Verfolgung gemeint und darum eng mit dem Kontext verbunden ist“. Gleichermaßen sieht es auch Keener (2012:1022): Die Tatsache, dass beide Textabschnitte sorgfältig und voneinander unterscheidbar konstruiert wurden, deutet einen beabsichtigten „Bruch“ in der Thematik an.

ten Zeugenaussagen zur Urteilsfindung sammeln) und sich später in Kapitel 18 findet (wo Jesus selbst vor Gericht gestellt und verurteilt wird), droht laut Johannes 15,20 ebenfalls den Jüngern (Keener 2012:1023). Das Zeugnis des Parakleten tritt dabei im Zeugnis der – vor Gericht stehenden – Glaubenden (Joh 15,27) zutage.³³³ Der Heilige Geist und die Glaubenden tragen gemeinsam das Zeugnis Jesu in eine feindliche Welt, welche in den vorangegangenen und nachfolgenden Sinnabschnitten als eine Art richterliches Gremium charakterisiert wird, das sich selbst die Autorität zuschreibt, sowohl über Jesus als auch seine Jünger ein Urteil zu sprechen (bestätigt Keener 2012:1022). Hierin liegt Jesu Unterstützung seiner Gemeinde gegenüber: Er stellt ihnen den Parakleten zur Seite, wenn diese sich für ihren Glauben verantworten müssen und gerichtlich zur Rechenschaft gezogen werden. Die Unterstützung des Parakleten soll sich in ermutigender Weise auf das *Selbstbewusstsein* der Glaubenden auswirken, denn als Träger des Geistzeugnisses sind die vor Gericht stehenden Zeugen Jesu keine passiven Opfer, sondern Stimme des Geistes, der seinerseits die Stimme Christi ist (Dietzfelbinger 1997:165). Dementsprechend dürfen die Glaubenden sich darin sicher sein, dass ihr Zeugnis über Jesus (dass er der gottgesandte Offenbarer ist – V. 21b) nicht einfach menschliche Rede ist, sondern dass durch ihren Mund der Geist selbst auf übermenschliche Weise sprechen wird (Onuki 1984:137).

Das in Vers 27 beschriebene Zeugnis der Jünger (welches identisch ist mit dem des Parakleten) wird damit begründet, dass die Jünger „von Anfang an“ (ἀπ’ ἀρχῆς) bei Jesus sind (d.h. fürs Jesus-Zeugnis besonders qualifiziert³³⁴ sind). Gemäß dem allgemeinen Konsens (Onuki 1984:136; Dietzfelbinger 1997:165-166; Keener 2012:1024) sollte diese Bezeichnung „Jünger von Anfang an“ jedoch nicht historisierend allein auf die beim Abschied Jesu anwesenden Jünger bezogen werden. Vielmehr werden alle Glaubenden (aus jeder folgenden christlichen Generation) angesprochen, die bereit sind, in der Verfolgung – unter der Führung des Parakleten

³³³ Laut Dietzfelbinger (1997:164) ist das Zeugnis des Parakleten mit dem der Gemeinde identisch, da es ausgeschlossen ist, dass V. 26 ein anderes μαρτυρέω meint, welches sich inhaltlich und personell von dem in V. 24 unterscheidet.

³³⁴ Gegen Dietzfelbinger (1997:165), der die Position vertritt, dass grundsätzlich jeder Glaubende „von Anfang an“ bei Jesus ist (weshalb sein Zeugnis über ihn zu einem Zeugnis aus erster Hand wird) und die besondere Qualifikation (im Hören und Sehen der Offenbarungsgeschehens Gottes in Jesus) der Zwölf unberücksichtigt lässt.

– Zeugen für Jesus zu sein.³³⁵ In Bezug darauf hält Keener (2012:1025) fest, dass die Begegnung mit dem Evangelium aller Glaubenden als *vergleichbar* mit der Begegnung Jesu mit seinen Nachfolgern betrachtet werden kann. Denn zu Jüngern – vom Ursprung bzw. Wesensmerkmal her gedacht – werden Menschen nicht aufgrund einer lediglich historischen Erfahrung, sondern aufgrund der persönlichen Beziehung zu Jesus (Dietzfelbinger 1997:165). Aus diesem Bleiben in Jesus heraus soll ihr Zeugnis bewirken, dass die Empfänger des Zeugnisses zum Glauben an Jesus geführt werden.³³⁶

In Johannes 16,1-4 werden der angekündigten Verfolgung (Joh 15,18-25) konkrete Züge gegeben. Was vorher allgemein als Hass oder Verfolgung von Seiten der Welt gegen die Gemeinde (Joh 15,18-20) bezeichnet wurde, wird hier genauer benannt als *Ausschluss*³³⁷ aus der Synagoge und sogar gezielte Tötung der an Glaubenden (Joh 16,2). Obwohl diese Art von Bedrängnis bereits in Kapitel 9,1-34 zur Sprache kam, bezieht sie sich dort auf den Einzelfall eines Glaubenden³³⁸. Hier erfährt die Verfolgung eine Erweiterung auf die gesamte Gemeinde und bekommt prinzipiellen Charakter (vgl. Joh 15,18ff).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: In dem Kontext der feindlichen Dynamik des Hasses seitens der Welt gegen die Gemeinde wird die Gemeinde dazu aufgerufen, ihrerseits eine *aktive* Rolle einzunehmen und mit der geistgeführten Dynamik des Zeugnisses zu reagieren. Damit soll sich die Gemeinde nicht passiv der Verfolgung fügen und in einer Zurückgezogenheit existieren, sondern aktiv ihrer Aufgabe nachgehen, die sie hassende Welt durch das geistgeleitete Zeugnis zum Glauben an Jesus zu führen.

Für das gegenseitige Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt stellt das JohEv heraus, dass die Gemeinde den Hass gegen Jesus als ihren Herrn und gegen seine Gemeinde bedenken sollte. Sie bleibt in der Nachfolge wesenhaft auf Jesus hin

³³⁵ Aus dem Grund werden die Aufforderungen Jesu an seine Jünger in den Abschiedsreden überwiegend allgemein und somit situationsübergreifend gehalten: Gegenseitiger Dienst (Joh 13,14-17), gegenseitige Liebe (13,34f), Bleiben in Jesus und seiner Liebe (15,4-7.9f) usw.

³³⁶ An fast allen Belegstellen der Vokabel μαρτυρεῖν oder μαρτυρία in den johanneischen Schriften lässt sich erkennen, dass das Zeugnis die jeweiligen Hörer oder Angeredeten immer zum Glauben an das Bezeugte führen soll (Onuki 1984:137).

³³⁷ Unter ἀποσυναγώγους ist nicht bloß ein Synagogenbann zu verstehen, welcher (in verschiedener Abstufung praktiziert) als Disziplinarmaßnahme die Besserung des Gebannten und damit seine Wiederaufnahme in die Synagoge zum Ziel hatte; hier ist ein Synagogenausschluss und damit die Ausstoßung aus der synagogalen Gemeinschaft gemeint (Dietzfelbinger 1997:167)

³³⁸ Der Blindgeborene, der in Vers 38 seinen Glauben an Jesus bezeugte.

ausgerichtet und sollte sich nicht der Welt und ihren Wertesystemen sowie Verhaltensweisen angleichen (Wilckens 2003:84). Das bedeutet, dass sie ihrerseits die Welt nicht bekämpfen sollte wie diese es tut – weder in Taten noch in Worten. Denn die Aufgabe der Gemeinde besteht darin, dass durch ihr Zeugnis diejenigen Menschen, die zur Welt des Unglaubens gehören, die Möglichkeit erhalten, zum Glauben an Jesus zu kommen.

Die Gemeinde darf es nicht dazu kommen lassen, dass der Hass der Welt auf sie derart *Einfluss* nimmt, dass sie das Bleiben in der Liebe Jesu verlässt und anfängt, selbst zu hassen. Dann würde sie von ihrem Ursprung her (Liebe Gottes – Joh 3,16) aufhören, wesensmäßig Gemeinde Jesu zu sein. Dem liegt zu Grunde, dass die Sendung Jesu in die Welt von Anfang an darauf zielt, die Welt zu retten (Joh 3,17), weil Gott die Welt liebt (Joh 3,16). Gerade der Kreuzestod Jesu (d.h. der härteste Ausdruck der Ablehnung seitens der Welt) bewirkt die Befreiung der Welt von ihren Sünden (Joh 1,29) und gilt der Ermöglichung des ewigen Lebens für die (Menschen-)Welt (Wilckens 2003:84). Folglich verlangt die Jesus gemäße Existenz der Glaubenden danach, dass sie zusammen bleiben und sich gegenseitig in der Liebe Jesu und Weltzuwendung im Zeugnis und in entgegenkommenden Taten der Liebe ermutigen (Okure 1989:205).

Zusammengenommen ist es bezeichnend, dass die Gemeinde ihrerseits keineswegs die Welt hassen und ablehnen soll (weder in Worten noch Taten), sondern der Welt gegenüber im Zeugnis aktiv und damit liebevoll zugewandt bleibt. Obwohl Glaubende hier – und im gesamten Evangelium – nicht explizit dazu aufgerufen werden, die Welt ihrerseits zu lieben, und sich kein ausdrückliches Gebot zur Feindesliebe findet (vgl. Mt 5,43f), lässt sich jedoch die Aufforderung zum Zeugnis als Akt der (Feindes-)Liebe gegenüber der Welt verstehen und damit als ein grundsätzliches „Für-die-Welt-Sein“. Dieser Aufforderung kann die Gemeinde durch die Geistgabe und –wirkung nachkommen. So wird durch Jesu Verheißung des Parakleten die bedrohlich wirkende Außenperspektive zu einer tragfähigen und darum Mut machenden *Zukunftsperspektive*.

6.1.4 Exkurs: Der Geist in seinem Wesen und Wirken sowohl gegenüber der Gemeinde als auch der Welt

Im Kontext der ekklesiologischen Darstellung in Verbindung mit den Parakleten-Aussagen in Johannes 15,26-16,4 bietet es sich an, das johanneische Verständnis von Ekklesiologie, Kosmologie und Pneumatologie nachzuzeichnen und auszuwerten.

Wie der Evangelist berichtet, bereitet Jesus seine Jünger immer wieder auf seinen Weggang vor (Joh 7,33; 8,14; 13,3.33.36; 16,17), was bedeutet, dass er aus der Welt (Joh 13,1) und zum Vater (Joh 17,11.13) geht (Karrer 1998:310). Dabei erklärt Jesus in seinen Abschiedsreden, dass seinen Jüngern nichts fehlen wird (Joh 13-16). Sie erhalten einen *vollständigen* Vertreter für ihren Herrn, den Heiligen Geist. Dieser soll dann – neben den konkreten Aufgaben – mit den Jüngern (Joh 14,16), bei ihnen und in ihnen sein (Joh 14,17). J. Verkuyl liegt mit seiner Schlussfolgerung richtig, wenn er die Gegenwart des unsichtbaren und erhöhten Herrn in der Gemeinde als ihr größtes Geschenk sieht (Verkuyl 1978:243). Der erhöhte Herr ist also durch den Geist in der Gemeinde gegenwärtig – in seiner Macht und Autorität. Die Gemeinde darf daher mit seinem Beistand in jeder noch so gefährlichen Situation rechnen (Verkuyl 1978:243). Er stellt die große *Konstante* der Gemeinde in sich ständig ändernden Umständen dar.

Für das johanneische Geistverständnis ist Johannes 6,63 ein Schlüsseltext: „Der Geist ist es, der das Leben schafft.“ Die Kraft und Funktion des Geistes, Leben zu schaffen, ist somit deckungsgleich mit dem lebendigmachenden Handeln Gottes und des Sohnes (vgl. Joh 5,21).

Beim Heiligen Geist handelt es sich um den „Beistand“ (παράκλητος – Joh 14,16.26; 15,26; 16,7),³³⁹ von Gott im Namen Jesu gesandt (d.h. gesandt von Jesus und ausgegangen vom Vater).³⁴⁰ Er ist mit denen, die Jesus lieben, und lehrt sie, was Jesus sagte (Joh 14,16ff, d.h. sein Inhalt ist an Jesu Aussagen gebunden) und weiterhin sagen wird (Joh 16,13). Durch den Geist hinterlässt Jesus seinen Frieden (Joh 14,16f.25ff). Auch wenn die Welt sich gegen die Nachfolger Jesu wendet, der Geist überführt die *Welt* durch sein Zeugnis – durch die Jünger – in ihrem Hass-

³³⁹ Dieser Ausdruck begegnet nur an diesen Stellen im Neuen Testament (Hahn 2005:658).

³⁴⁰ Der Paraklet wird zu dem Bereich der Rechts- und Gerichtspraxis gerechnet, erklärt Hahn (2005:663). Demnach sei es angemessen, den „Beistand“ als herangezogenen Helfer und Fürsprecher zu verstehen.

Zustand. Er legt das Gericht offen und führt diejenigen, die zu Jesus gehören, in die volle Wahrheit (Joh 16,7-11.12-15). Bei Johannes (deutlicher als bei den Synoptikern) gewinnt der Geist dadurch personalen Charakter (Karrer 1998:311). Vor allem in den Abschiedsreden wird er ausdrücklich als *handelndes Subjekt* beschrieben (Lehmkuhler 2006:12-13). Dabei kann der Geist an der Welt durch die Gemeinde handeln, aber auch unabhängig von ihr, wie jetzt gezeigt werden soll.

In Johannes 16,8-15 finden sich pneumatologische Aussagen im Kontext von Kosmologie und Ekklesiologie, die darum nach einer Näherbetrachtung verlangen. Nachdem in Johannes 16,7 die Bedingung für das Kommen des Geist-Parakleten beleuchtet wird (d.i. sein Kommen wird erst durch den Weggang Jesu ausgelöst – Joh 16,7), ist in zwei Abschnitten von zwei konkreten Funktionen des Parakleten die Rede: einerseits in Bezug auf die Welt (Joh 16,8-11) und andererseits auf die Gemeinde (Joh 16,12-15).

In Bezug auf die Welt wird die *Überföhrungsfunktion* des Parakleten offenbart. Die juristischen Begriffe der Verse 8-11 – δικαιοσύνη, κρίσις, κρίνω – schildern hier ein gerichtliches Vorgehen des Parakleten, welcher die Verhandlung gegen die Welt führt und ihr das Urteil spricht³⁴¹ (Dietzfelbinger 1997:189). Obwohl der Evangelist keine Angaben dazu macht, wo und wie dieser göttliche Prozess sich konkret ereignet, kann dennoch geschlussfolgert werden, dass es die Gemeinde sein muss, durch die der Paraklet seinen Prozess gegen die Welt führt (ähnlich bei Onuki 1984:147-149). Damit wird der Rückbezug zu Johannes 15,26 hergestellt, wo die Gemeinde als der Ort gilt, an dem das Zeugnis über Jesus (als gottgesandter Christus) unter der Führung des Parakleten stattfindet. Das kraft des Parakleten gewirkte Zeugnis der Gemeinde über Jesus (und damit der Aufruf zum Glauben) deckt die Sünde des Nichtglaubens (Joh 16,9) der Welt auf (Dietzfelbinger 1997:196; Onuki 1984:148). Weiterhin bestätigt die Gemeinde die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) Jesu, indem sie ihn als den zum Vater gegangenen (Joh 16,10) und darum Verherrlichten bekennt, wodurch wiederum das Gerichtetsein des Herrschers dieser Welt (Joh 16,11) proklamiert wird (Dietzfelbinger 1997:196).

In Bezug auf die Gemeinde konkretisiert sich die Funktion des Parakleten hauptsächlich in den folgenden drei Punkten: (a) Der Paraklet wird die Gemeinde in die

³⁴¹ Eine typisch johanneische Ironie wird in der Gegenüberstellung weltlicher Gerichte (Joh 16,2) mit dem himmlischen Gericht sichtbar: Die Ankläger Jesu und seiner Gemeinde sind eigentlich selbst diejenigen, welche bei Gott unter Anklage stehen (Keener 2012:1024).

ganze „Wahrheit“ (ἀληθεία) leiten (Joh 16,13a), (b) das, was er redet, hat er von Jesus und damit vom Vater (Joh 16,13b.14.15) und (c) er wird „das Kommende (τὰ ἐρχόμενα) verkündigen“ (Joh 16,13c).

(a) Als Wahrheit (ἀληθεία) kann im Zusammenhang mit dem angekündigten Geschehen (Hass der Welt, Verfolgung und gezielte Tötung der Gemeinde durch die Welt) die vom Geist der Gemeinde eröffnete Wahrheit bzw. Wirklichkeit verstanden werden, dass die Teilhabe der Gemeinde am Leidensgeschick Jesu von Gott selbst ihr zugedacht ist (Dietzfelbinger 1997:193-194). Deshalb sollte sie sich davon nicht zerbrechen lassen. Vom Zusammenhang her passt jedoch besser, dass unter dem Ausdruck „die ganze Wahrheit“ eher die völlige Offenbarung des Charakters Gottes in der Person Jesu Christi (Joh 14,6) gemeint ist (Keener³⁴² 2012:1038). Schnelle (2009:273) bestätigt, dass der Paraklet die Jünger zu einem tieferen *Verständnis* der Person Jesu führt.

(b) Die mehrfache Betonung, dass der Paraklet nicht aus sich selbst heraus reden, sondern nur das von Jesus und dem Vater Empfangene verkündigen wird, ist zum einen die Versicherung der völligen Wahrhaftigkeit des vom Parakleten Gesagten (Dietzfelbinger 1997:194-195). So ist das Wirken des Parakleten in Wort und Werk auf Gott und Jesus *zurückbezogen* (Schnelle 2009:273). Zum anderen impliziert sie, dass die Jünger späterer Generationen vergleichbare Beziehung mit Jesus erfahren können, wie seine ersten Jünger mit ihm, und auch in derselben Vertrautheit, wie Jesus sie in seiner Beziehung mit dem Vater hatte (Keener 2012:1038).

(c) Das Hinzufügen von „die Kommenden“ (τὰ ἐρχόμενα)³⁴³ kann im Blick auf den Gesamtkontext als *Bedrängnis* der Gemeinde verstanden werden, die der Geist der Gemeinde in der jeweiligen Situation verstehbar macht (Dietzfelbinger 1997:194). Da die Art und Weise, wie die Gemeinde den Hass und die Verfolgung der Welt im Laufe ihrer Existenz unterschiedlich erfährt, aktualisiert der Geist-Paraklet das bereits vollendete Offenbarungswerk Jesu für die jeweils wechselnde Situation der Gemeinde (ähnlich bei Onuki 1984:151). So richtet der Paraklet seine Verkündigung auf das, was kommen wird, nämlich auf die Bewältigung der Zukunft im Licht der auszulegenden Offenbarung Gottes in Jesus (Gnilka 2009:124).

³⁴² Gründliche Analyse des Ausdrucks ἀλήθεια findet sich bei Keener (2012:1036-1038).

³⁴³ Ausführliche Untersuchung zur Wendung τὰ ἐρχόμενα liegt vor bei Thyen (2005:666-667).

Thyen (2005:667) bekräftigt, dass die kommenden Dinge, die der „Geist der Wahrheit von Fall zu Fall kundtun wird, und wenn es jeweils an der Zeit ist“, konkrete Hindernisse, Ängste und Probleme der Gemeinde meinen. Es sind Widerstände, die den Jüngern in der Nachfolge begegnen werden – auf dem Weg, den sie um ihres weggegangenen Herrn willen gehen. Wenn der Paraklet das Zukünftige ansagt, dann wird er die Jesus-Zeit mit der jeweiligen Jetzt-Zeit der Gemeinde verbinden (Schnelle 2009:273). Auf diese Weise wird der Paraklet als *Stimme* Jesu in der jeweiligen Situation auf das eingehen, was auf die Gemeinde zukommt. Dabei gibt der Paraklet der Gemeinde tieferes Verstehen dessen, was Jesus gesagt, getan und erlitten hat (ähnlich bei Thyen 2005:667). Dadurch soll der Gemeinde Mut zur Überwindung gemacht werden.

Weiterhin wird erklärt, warum die Gemeinde nach dem Fortgang Jesu *keineswegs* verwaist zurückbleibt. Mit der Geistgabe und -funktion ermöglicht Jesu seiner Gemeinde sogar mehr als während seines irdischen Daseins. Sie ist beneidenswert glücklich, denn sie bedarf des Sehens Jesu nicht mehr (Joh 20,29). Damit findet sich im JohEv eine deutliche Linie von Jesus zu den Jüngern: Mit der Taufe kommt der Geist auf Jesus (Joh 1,32-34). Jesus gibt den Geist ohne Maß (Joh 3,34b). Empfangen werden ihn all diejenigen, die – nach seinem Weggang (Joh 7,39) – an ihn glauben. Der Kosmos hingegen hat den Geist nicht, weil er nicht an Jesus glaubt und so auch den Geist nicht erkennt (vgl. Joh 14,17). Aus Johannes 20,23 geht explizit hervor, dass der Sendungsbefehl, die Geistverleihung (durch das Anhauchen der Jünger) und die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten, zusammengehören (Hahn 2005:696). Das bedeutet im Umkehrschluss: So wie Jesus von Gott in die Welt gesandt wird, um die Feindschaft aufzuheben (d.h. Sünden wegzutragen – Joh 1,29), so werden die Jünger von Jesus in diesen bedeutungsvollen Dienst eingesetzt. Das Jesus-Zeugnis der Jünger wird Nicht-Glaubende freimachen. Dies wird geschehen, indem die Jünger in der Wirkung und Vollmacht des Heiligen Geistes – auf der Grundlage des Kommens und Sterbens Jesu – die Vergebung der Sünden zusprechen werden (Joh 20,19-23).

Insgesamt lassen sich aus dem JohEv fünf konkrete Aufgaben des Geistes in Bezug auf die Gemeinde entnehmen (bestätigt Hahn 2005:666): (1) Die Jünger an alles erinnern, was Jesus gesagt hat (Joh 14,26); (2) die Jünger alles lehren (Joh 14,26); (3) über den Erhöhten Zeugnis ablegen (Joh 15,26); (4) die Jünger in aller

Wahrheit führen (Joh 16,13); (5) den Jüngern das Zukünftige verkündigen (Joh 16,13).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Die ekklesiologisch-pneumatologischen Aussagen des JohEv führen zu einem Gemeinde-Welt-Verhältnis, in dem die Welt zwar mit gefährlicher und ernstzunehmender Gegenmacht gegenüber der Gemeinde erscheint, jedoch es der Gemeinde in dieser Lage an nichts mangeln soll. Der von Jesus ausgesandte Paraklet wird die Glaubenden vor weltlichen Gerichten verteidigen und der Welt – in seinem direkten Wirken – ihre Sünden zur Last legen (Keener 2012:1024). Der Heilige Geist ist für die Glaubenden dafür da, um sowohl die Präsenz Jesu unter ihnen fortzusetzen (Joh 14,16-18; d.h. Trennung von Jesus und gleichzeitige Verbundenheit) und ihnen dessen Lehre zu erklären (Joh 14,26) als auch um sie darin zu bestärken, mutig für Jesus zu zeugen. Dies geschieht, indem der Paraklet sie erkennen lässt, dass die Welt und nicht die Gemeinde vor Gott als Angeklagte steht (Keener 2012:1024). Diese Beschreibung sollte der Gemeinde – angesichts der konkret angekündigten Bedrängnisse – die Angst vor der Welt und vor der Konfrontation mit ihr nehmen und damit die Gemeinde vor einem Abfallen bzw. Weggehen von Jesus (v.a. Joh 16,1) als ihrem Retter *bewahren* (ähnlich bei Dietzfelbinger 1997:166).

6.2 Gemeinde als Einheit und darin als Zeugnis an die Welt

Das Thema von der Einheit der Gemeinde, wie sie durch die Liebe und den Geist gewirkt wird, entfaltet der Evangelist speziell in Jesu Bildreden (Joh 10 und 15) und seinem Gebet (Joh 17; Hahn 2005:690).

Die Bildrede vom Hirten sagt aus, dass die gemeinsame Zugehörigkeit zu dem guten Hirten und das wechselseitige *Sich-Kennen* ihre Zusammengehörigkeit stiftet. Auf diese Weise entsteht eine Gemeinsamkeit, bei der alle Schafe dem Hirten folgen.³⁴⁴ Mit dem Bild vom „Weinstock“ erklärt der Evangelist, dass die Zugehörigkeit zu Jesus, dem „Rebstock“, sowohl für den einzelnen Glaubenden als auch für die gesamte Gemeinde der einzelnen Reben gilt. In seinem Abschiedsgebet betont Jesus, dass sich in der Gemeinde Menschen befinden, die durch den Glauben zu

³⁴⁴ Gemäß Joh 10,16 auch im Hinblick auf Schafe aus dem anderen Stall (d.h. wohl Heidenchristen).

einer *untrennbaren* Einheit wurden, einem Eins-Sein (Joh 17,11.20-22).³⁴⁵ Diese Einheit muss mit Anfeindungen rechnen (Joh 17,11), weil Jesus selbst – als Initiator dieser Gemeinschaft – diese Erfahrungen macht (Joh 15,18). Leben die Glaubenden in gegenseitiger Liebe, dann wird dieses Verhalten zum machtvollen Zeugnis des Glaubens an Jesus (Joh 17,20ff). Auf diese Weise schließt sich an dieser Stelle der Erzählung der Kreis: Der Glaube führt zur Einheit, und diese wiederum führt andere Menschen zum Glauben (Guthrie 2012:200). Wodurch die besprochene Einheit der Glaubenden gewährleistet werden kann, soll jetzt untersucht werden.

Vieles, was Jesus in seinen Abschiedsreden über die Zukunft seiner Jünger anspricht, findet seine Zusammenfassung und Verdichtung in dem *Abschiedsgebet* in Johannes 17 (ähnlich bei Wilckens 2003:82). So werden Christologie und Gemeinde, Konflikt der Gemeinde mit der Welt und die gefährdete Existenz der Gemeinde in der Fürbitte Jesu noch einmal behandelt (bestätigt Dietzfelbinger 1997:351-352).

Überdies stehen nicht nur die jetzigen Jünger in ihrer Gesamtheit im Blick, der Blick weitet sich auch auf die kommenden *Generationen* der Gemeinde aus (Joh 17,20).³⁴⁶

Vom Zusammenhang her geht es von der Bedrohung und Angst der Gemeinde in der Welt und deren Überwindung durch Jesu Rettungswerk (Joh 16,33; vgl. 1,29; 12,31) direkt über zu Jesu Gebet, das er für seine Nachfolger an den Vater richtet. Bis zu diesem Zeitpunkt hat Jesus selbst seine Nachfolger vor dem Hass der Welt bewahrt (Joh 17,11f), doch nun soll der Vater für ihre Bewahrung sorgen (Wilckens 2003:83).

Nachdem Jesus beteuert, dass er und sein Wirken dem Vater unterstellt sind und er seine Rolle als einzigartig Gesandter (Joh 17,2-4) in fundamentaler Abhängigkeit ausgeübt hat, konzentriert er sich auf die *Umstände* seiner Jünger während seiner leibhaftigen Abwesenheit (bestätigt Okure 1989:214-215). Jesu Sorge zielt schwerpunktmäßig auf die Einheit der Glaubenden – gerade in Situationen der Bedrängnis

³⁴⁵ Hier geht es um ein Zahlwort, das sich gegensätzlich zu den Teilen verhält, aus denen sich eine Einheit zusammensetzt (vgl. Joh 10,30; Rö 12,5), d.h. steht auch im Gegensatz zur Mehrzahl. Mit anderen Worten bilden alle Beteiligten eine geschlossene Einheit (Bauer, Aland & Aland 1988:464-465).

³⁴⁶ Insofern ist das Abschiedsgebet Jesu in Joh 17 nicht situationsgebunden geschrieben. Es nimmt keinen expliziten Bezug auf historisch-kontextuelle Probleme (ähnlich bei Heckel 2004:618). So auch die Abschiedsreden insgesamt: Der drohende Druck auf die Gemeinde wird christologisch begründet und als prinzipiell beschrieben, weshalb die Aufforderungen Jesu an seine Jünger in den Abschiedsreden allgemein gehalten bzw. situationsübergreifend formuliert sind.

und tödlicher Bedrohung (vgl. Joh 17,11). Das scheint das innere Verlangen der Gemeinde widerzuspiegeln, dem Hass und der Bedrängnis der Welt entfliehen zu wollen (Dietzfelbinger 1997:310). Bezeichnend ist jedoch, dass Jesu Bitte um Bewahrung und Heiligung seiner Gemeinde nicht auf ihren bloßen Schutz vor der Welt und vor dem „Bösen“ (πονηρός³⁴⁷) zielt, sondern darauf, dass sie durch die Bewahrung des Vaters ihre Einheit leben (Joh 17,11) und ihre Sendung in die Welt (Joh 17,15) erfüllen kann (Keener 2012:1057; Wilckens 2003:84). Der Grund für die Anfeindung seitens der Welt gegen die Gemeinde wird nicht genannt (Dietzfelbinger 1997:350).

Damit bittet Jesus den Vater nicht, die Glaubenden aus der Welt herauszunehmen (Joh 17,15). Er selbst hat sie in die Welt hineingesandt – wie ihn zuvor selbst der Vater gesandt hat (Joh 17,18). Jesus sendet sie als Einheit und Zeugen in die Welt (vgl. Joh 15,27). Mit diesem Ziel sollen die Glaubenden in dieser Welt bleiben (Wilckens 2003:84).

So tritt Jesus in seiner Fürbitte für das Eins-Sein und -Bleiben (nach dem Eins-Werden) und das daraus folgende Zeugnis für den Glauben an Jesu Sendung ein (vgl. Joh 17,11.20-23). Auffälligerweise wird in diesem Gebet auch von Glaubenden gesprochen, die noch durch das Wort der Zeugen zu Jüngern Jesu werden (d.h. nicht mehr durch die persönliche Begegnung mit Jesus), was somit auch auf die Einheit und das Zeugnis der *nachösterlichen Gemeinde* abzielt (Heckel 2004:616). So wie der Sohn und der Vater bereits eine vollkommene Einheit (in Wesen und Werk) bilden, sollen alle Glaubenden „eins sein“ (ἐν ᾧσιν) im Sohn und Vater (Joh 17,21; Heckel 2004). Das bedeutet, dass diejenigen Menschen, die im Glauben an Jesus in die (Liebes-)Einheit von Vater und Sohn aufgenommen werden, auch bestrebt sein sollen, in dieser Liebes-Gemeinschaft zu bleiben. Von daher betont die Fürbitte Jesu nicht nur die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander, sondern auch ihre *christologische* Verankerung. Dieses Interesse an der christologischen

³⁴⁷ Die Bewahrung vor dem „Bösen“ meint wohl den Schutz der Glaubenden vor dem Nachgeben (Erliegen) gegenüber den Strategien des Bösen, indem sie nicht von der Welt geographisch weggenommen, sondern ihre Wertvorstellungen von denen der Welt getrennt werden (Keener 2012:1059-1060). Im Übrigen weist der substantivierende Gebrauch des Ausdrucks „das Böse“ in der Regel auf Satan hin (Keener 2012:1059).

Begründung macht aber auch deutlich, dass von Jesus allein die Kraft für diese Einheit ausgeht.³⁴⁸

Ferner liegt das Ziel des Gedankenganges (um die Einheit), wie im dritten ἵνα-Satz der Verse 21-23 ausgedrückt wird, darin, dass durch das Eins-Sein der Gemeinde die Welt glauben und erkennen soll (Dietzfelbinger 1997:340). Somit, schlussfolgert Dietzfelbinger, konfrontiert die Gemeinde in ihrem innergemeindlichen Füreinander und damit in ihrem *Abbild* der innergöttlichen Einheit die Welt mit ihrem Schöpfer, der ihr durch Jesus als der liebende und rettende Gott entgegentritt. Indem die Gemeinde die ihr geschenkte Einheit als Auftrag zur Sendung in die Welt versteht und lebt, kann der gottferne und -feindliche Bereich geöffnet und zu seinem Ursprung, seinem Schöpfer zurückgeführt werden.³⁴⁹ Dementsprechend ist die Art und Weise, wie Glaubende einander behandeln, ein entscheidender Bestandteil der Offenbarung der Person Jesu gegenüber der Welt (Keener 2012:1061). In ihrer Einheit und ihrer missionarischen Aktivität geht die Gemeinde in angemessener Weise ihrer Zukunft in der vollkommenen Gegenwart Gottes entgegen (ähnlich bei Dietzfelbinger 1997:358).

Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Für das johanneische Verständnis von Gemeinde lässt sich aus dem Abschiedsgebet Jesu erkennen, dass die einzig angemessene (und zukunftsichere) Existenzweise der Gemeinde in ihrem (1) Eins-Sein und (2) ihrem Zeugnis besteht.³⁵⁰

(1) Johannes 17 (wie auch Kapitel 13-16) spricht darüber, dass das Einswerden und -bleiben der Gemeinde im Bewusstsein der Gegenwart Jesu und der Bindung an ihn geschieht. Jesus ist der alles entscheidende Bezugspunkt, um in der Gefahr der Gemeinde von außen wie auch in innergemeindlichen Konflikten³⁵¹ zu bestehen. Die Einheit entspricht dabei einem *fortwährenden* Geschehen (d.h. ist weniger

³⁴⁸ Ein bedeutungsvoller Rückbezug zu diesem Thema scheint in Joh 10 gegeben. Darin findet sich die erste ausdrückliche Erwähnung des Gedankens von der Einheit der Gemeinde (eingehender unter 5.11).

³⁴⁹ Tatsächlich, stellt Keener heraus (2012:1061), fällt beim Vergleich dieser Verse mit dem Gebet in Joh 11,42 auf, dass die Einheit der Glaubenden dieselbe Art von Zeugnis über Jesu Herkunft bringt, wie die Auferweckung des Lazarus (ὅτι σὺ με ἀπέστειλας – Joh 11,42; 17,23).

³⁵⁰ Wobei mit Einheit keineswegs gleiche Gemeindestrukturen gemeint sein können, da im JohEv keinerlei Hinweise auf Gemeindestrukturen zu erkennen sind.

³⁵¹ Der innere Zusammenhalt kann durch dem Druck von außen in Frage gestellt und erschüttert werden (ähnlich bei Dietzfelbinger 1997:350).

Zustand), das seine Dynamik Jesus verdankt.³⁵² Damit liegt der Ursprung der Einheit nicht in den Glaubenden selbst. Vielmehr wird die Einheit in Jesus – und seinem Vater – entdeckt und von ihm empfangen (vgl. Joh 15,1-11). Sie ist eine in der beständigen Einheit zwischen Jesus und Gott vorgegebene Einheit (Dietzfelbinger 1997:350-351) und darum eine von der Gemeinde erhaltene Einheit (Heckel 2004:618). Alle Menschen, die ins Vertrauensverhältnis zu Jesus eintreten, begeben sich in diese Einheit. So ist diese göttliche Gabe der Einheit (Dietzfelbinger 1997:350-351) auch gleichzeitig gemeindliche *Aufgabe* (gegenseitigen Dienens), wobei die Betonung auf das Vorrecht der Gabe gelegt wird.

(2) So wie Jesu Sendung und Vollmacht als Offenbarer Gottes aus seiner Einheit mit dem Vater folgt (Hahn 2005:628-629), so folgt die Sendung der Gemeinde aus ihrer Verbundenheit mit Jesus (und dem Vater) und ihrem eigenen Eins-Sein. Weil der Gemeinde so bewusst wird, dass sie selbst nicht aus sich heraus entstanden ist (d.h. auch nicht sich selbst gehört – Joh 17,9), sondern aus der grenzenlosen Liebe Gottes (ähnlich bei Dietzfelbinger 1997:348), sollte sie ihre Sendung in die Welt als ihre angemessene Existenzweise sehen. Somit ist deutlich erkennbar, dass das Verhältnis der Gemeinde zur Welt keinesfalls von einer Weltverneinung und -distanz bestimmt sein sollte. Gerade in der in Johannes 17 zum Ausdruck gebrachten Weltbejahung liegt die Möglichkeit, dass die Welt zum Glauben an die Sendung Jesu vom Vater kommt. Auf diese Weise wird die Gemeinde – durch ihre Einheit und ihr Zeugnis – in der sie hassenden Welt *Glauben wecken* können und somit erfolgreich sein (Joh 17,21.23). Infolgedessen sollte die Gemeinde ihr (missionarisches) Wesen in ihrer Sendung leben (Dietzfelbinger 1997:341) und sich zu dieser weltbejahenden Grundhaltung fortwährend ermutigen (ähnlich bei Okure 1989:205).

6.3 Gemeinde in der Welt – nicht von der Welt

Der zweite große Teil des JohEv mündet nach Jesu Abschied von seinen Jüngern in den Bericht über Jesu Leiden, Kreuzigung und Auferstehung (Joh 18-20). Dabei stellt sich die Frage, ob Jesu Verhaftung, Prozess, Verurteilung und Hinrichtung im Gegensatz dazu stehen, dass Jesus „die Welt“ überwunden hat (Joh 16,33; vgl. 12,31).

³⁵² Die Einheit stellt einen Prozess dar (d.h. kein Zustand), dessen Vollendung erst im Eschaton gegeben sein wird (Joh 17,11.21-23; Heckel 2004:615).

Zum einen fällt auf, dass die Art gerichtlicher Prozesse, die bereits in Johannes 9,13-34 (bei der synagogale Autoritäten Zeugenaussagen zur Urteilsfindung sammeln) und Johannes 15,20 dargestellt werden, sich in Kapitel 18 findet, wo Jesus selbst vor Gericht gestellt und verurteilt wird (bestätigt Keener 2012:1023). Der Grund für Jesu Verurteilung liegt darin, dass der nichtglaubende Kosmos Jesu *Selbstoffenbarung* als Sohn Gottes – und somit seinen Anspruch, dass Gott selbst durch ihn wirkt und redet – als Blasphemie versteht (d.h. entsprechend des Gesetzes als Verletzung der Einzigkeit Gottes durch einen Menschen, der sich selbst Gott gleich macht – 19,7; vgl. Joh 5,18; 10,33.36). Damit erfüllt sich in Jesu Leiden und Sterben das, was er bei seinem Abschied seinen Jüngern ankündigt: „Es kommt aber die Stunde, dass jeder, der euch tötet, meinen wird, Gott einen Dienst zu erweisen“ (Joh 16,2).

Zum anderen ist bezeichnend, dass in Jesu Begegnung mit Pilatus dargestellt wird (Joh 18,28-38), warum Jesu Herrschaft mit seiner Hinrichtung keineswegs scheitert. In diesem Dialog wehrt Jesus zunächst ein (zelotisch-)politisches Missverständnis ab (Gnilka 2009:139). Läge der Ursprung der Königsherrschaft Jesu im irdisch-politischen Bereich, so hätte er sich entsprechend verhalten und sich der Verhaftung mit Gewalt entzogen. So aber zeigt der Hinweis auf die nichtvorhandenen Kämpfer, was sein Reich nicht ist. Es ist nämlich nicht von der Welt (Joh 18,36). Danach äußert sich Jesus zu seinem *Königtum* und bejaht seine Macht sowie Kontrolle. Jesus offenbart Pilatus das wahre Wesen seiner Person und Sendung: Seine Königsherrschaft ist nicht aus dieser Welt, weil er selbst nicht aus der Welt stammt, sondern allein in Gott gründet (Schnelle 2009:298-299). In Wahrheit liegt der Ursprung der Königsherrschaft Jesu bei Gott. Von Gott erhielt er sie und im Gehorsam zu Gott führt er sie aus. Gerade in ihrem überweltlichen bzw. himmlischen Charakter offenbart sich das Ziel der Königsherrschaft Jesu: Gerade Jesu Sterben ist nötig, weil die Welt vor dem Heilsgeschehen in Jesus tatsächlich verloren gewesen ist (ähnlich bei Onuki 1984:135). Weil Jesus durch Leiden und Sterben (und Erhöhung) für eine Herrschaft eintritt, die nicht von dieser Welt ist, stellt er als derartiger König die existierenden Machtstrukturen der Welt infrage (Schnelle 2009:298-299; Thyen 2005:720-721). Somit wird mit der Passion Jesu am Ende des Buches der *Beweis* dafür gebracht, dass das Offenbarungswerk Jesu vollendet und die endzeitliche Befreiung (von der Knechtschaft der Sünde – Joh 8,34ff) be-

wirkt wird (vgl. Joh 1,29; 10,11.15; 11,50; 12,31; 18,14; 19,30 – Theobald 2009:169).

Für das johanneische Verständnis von Gemeinde bedeutet die Beschreibung des abschiednehmenden, leidenden und gekreuzigten Jesus, dass der Glaube an ihn kein „Schönwetter-Glaube“ ist: „Wenn euch die Welt hasst, so wisst, dass sie mich zuerst gehasst hat“ (Joh 15,18.25; 17,11.15).³⁵³ So spiegelt sich im irdischen Wirken von Jesus das wider (bspw. Synagogausschluss nach Joh 9,22; 16,2), was auch bei der Evangeliumsverkündigung in nachösterlicher Zeit geschieht (Hahn 2005:699). Von Beginn der Erzählung steht dem Glauben der Jünger der Unglaube der „Welt“ gegenüber. Der nichtglaubende Kosmos versteht Jesu Selbstoffenbarung als Sohn Gottes – und somit seinen Anspruch, dass Gott selbst durch ihn wirkt und redet – als *Blasphemie*. Hier wird deutlich, dass die Zugehörigkeit und das Bekenntnis zu Jesus als Abfall von Gott verstanden werden können. Deshalb liegt das Ziel der Gegnerschaft Jesu darin, ihn zu töten (Joh 5,18; 7,1.19f.25; 8,37.40; 11,53). Dies geschieht so, wie nach dem Gesetz ein Gotteslästerer getötet werden soll (Joh 19,7). Daher drohen sie auch jedem mit Sanktionen, der Jesus als den Messias bekennt (Joh 7,13; 9,22; 11,57; Wilckens 2003:97). Folglich sagt Jesus auch der nachösterlichen Gemeinde Hass und Verfolgung von Seiten der „Welt“ voraus (Joh 15,18ff). Als seine Jünger werden sie sogar mit dem *Märtyrertod* rechnen müssen (Joh 16,2).

Auf das Verhältnis der Gemeinde zu Nichtglaubenden wirkt sich die Beschreibung der Passion Jesu jedoch keinesfalls negativ aus. Obwohl die vom Unglauben gekennzeichnete Welt gegen alle, die nicht zu ihr gehören (Joh 14,27; 17,14.16) bzw. ihre bösen Werke offenlegen (u.a. Joh 15,19), feindlich gesinnt ist (Joh 17,11), wird an Jesu Kommen und Sterben deutlich, dass es nur einen Weg gibt, um der Welt das ewige Heil zugänglich zu machen: Die Gemeinde sollte – in der *Analogie* zur Sendung Jesu (Joh 17,18; vgl. Joh 20,21) – Gottes Heilshandeln in Jesus der ganzen Welt in Einheit, Verkündigung und Dienst bezeugen (u.a. Joh 1,29; 3,16; 4,42; 10,16; 11,52; 12,32; 16,5-11; 17,18.20; 20,21; vgl. 14,6). Darin liegt die bedeutsamste *Aufgabe* der Glaubengemeinschaft gegenüber der Welt (Stuhlmacher

³⁵³ Auch die – für die Zukunft der Gemeinde relevante – Bildrede vom guten Hirten spielt auf Übergriffe (Joh 10,10: Diebe; Joh 10,12: Wolf) gegen die Gemeinde der Jünger Jesu an (Wilckens 2003:98).

1998:269) und ihre innere *Antriebskraft*.³⁵⁴ Daher sendet Jesus seine Jünger in gleicher Weise, wie er vom Vater gesandt wurde (Joh 20,21). Das heißt, die Gemeinde bleibt der Welt zugewandt, auch wenn sie dabei mit – hassvollem, gewaltbareitem und böartigem – Widerstand rechnen muss. Weitere Motivation, Orientierung und Kraft für diese Sendung erhält die Gemeinde von Jesus selbst (Joh 20,21), wie im Folgenden aufgezeigt wird.

6.4 Christologischer Grund und Charakter der Sendung der Gemeinde

Zu den ekklesiologischen Aussagen in Kapitel 20 gehört der Sendungsauftrag (Joh 20,21-23) und die Thomas-Perikope (Joh 20,24-29).

Bei der Sendungsaussage verbindet sich die Gegenwart des Auferstandenen mit der gegenwärtigen Situation der Gemeinde in der Welt. Mit der Sendung durch Jesus bekommt die Gemeinde die Vollmacht, um die Welt zum Glauben an Jesus zu rufen. Mit der Gabe des Geistes vom Sohn erhält die Gemeinde die dafür nötige Fähigkeit.

Die beiden griechischen Worte, die Jesus in dem besagten Sendungsauftrag verwendet, lauten ἀποστέλλω (Vorkommen im JohEv: 19mal) und πέμπω (Vorkommen im JohEv: 28mal). Diese sind *bedeutungsgleich* (bspw. Joh 17,18 als Entsprechung zu Joh 20,21). Zudem schließen sie die Beauftragung und die mit ihr verbundene Bevollmächtigung ein (bspw. Johannes der Täufer – Joh 1,6-8), wodurch der Gesandte den repräsentiert, der ihn sendet (Joh 13,20).

Darüber hinaus zeigt der Sendungsauftrag in die Welt, der gemäß Joh 20,21 mit dem Ostergeschehen in Kraft tritt, dass die Mission der Gemeinde einem christologischen *Vorbild* folgt: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (vgl. Joh 17,18³⁵⁵). Hierbei gilt es zu beachten, dass das Wirken der Gemeinde nicht an die Stelle des Wirkens Jesu tritt. Vielmehr ist sie die *Fortsetzung* der Sendung Jesu (Schnelle 2009:283). Drei Aspekte lassen sich aus beim johanneischen Sendungsmotiv für die Gemeinde entnehmen.

³⁵⁴ Dies gilt nur, wenn die Aufgaben „nach innen“ (Glaube, Einheit, Liebe) wahrgenommen werden (Joh 17,20f); eine Gemeinde, die uneins bzw. lieblos ist, macht sich und ihre Botschaft unglaubwürdig.

³⁵⁵ Die österliche Sendung erhält somit ihre wichtigste Vorbereitung im hohepriesterlichen Gebet (Joh 17,18-19; vgl. Joh 13,20).

Erstens tritt Gott selbst – wie in Jesus – in den gesandten Personen auf (d.i. Stellvertretung des Auftraggebers). Die gesandten Personen dürfen darum – vergleichbar mit alttestamentlichen Propheten – in seiner Autorität den Anspruch erheben, gehört zu werden (Schnelle 2009:185).

Zweitens sollen alle Glaubenden ihre Beziehung zu Jesus, ihrem Auftraggeber, so gestalten, wie er seine Beziehung zu seinem Vater ausgestaltete (Köstenberger 2009:489), nämlich in bleibender Verbundenheit und Nähe (vgl. Joh 15,1-11). So wie Jesus selbst durchgängig auf seine Sendung vom Vater verweist,³⁵⁶ wissen sich die Glaubenden auf ihre Sendung durch Jesus bezogen. Allerdings gilt es, die Unterschiede zwischen der Sendung Jesu und der Sendung der Jünger zu beachten: Jesu Sendung steht im Hinblick auf ihr Ziel, nämlich die Rettungstat für alle Menschen, ungleich höher als die vorausgehenden wie auch nachfolgenden Sendungen (ähnlich bei Schnelle 2007:624). Die Sendung der Jünger (sowie Johannes d. T. – Joh 1,6.33) hat damit keine Geltung in sich.

Drittens zeigt der Sendungsauftrag ein Doppeltes: Zum einen haben Weltangst, Weltverneinung und Weltabgeschiedenheit innerhalb der Gemeinde – in Analogie zur Sendung Jesu (Joh 17,18; vgl. Joh 20,21) – keine Berechtigung haben.³⁵⁷ Zum anderen sollte die Gemeinde – in Analogie zum Charakter der Sendung Jesu (insb. Joh 3,14-17) – nicht bei einer bloßen Sendungs- und Liebesgesinnung gegenüber der Welt stehen bleiben sein, sondern von einer aktiven bzw. Initiative ergreifenden Weltzuwendung gekennzeichnet sein (vgl. die „kontingente Liebestat“ in Jesus – Thyen 2005:213). Die Sendung der Gemeinde bedeutet *aktive Weltverantwortung*. Diese Verantwortung sollte die Gemeinde wahrnehmen, indem sie das Heilshandeln in Jesus durch ihr Leben in der Einheit bezeugt, in der Lehre verkündet und durch Taten der liebevollen Hilfe beweist (H.F. Weiß zitiert in Schnelle 2009:283).³⁵⁸ So wie die Gemeinde ihre eigene Existenz der Sendung Jesu ver-

³⁵⁶ Siehe insb. Joh 3,16; 5,23.24.30.37; 6,29.38.39.44.57; 7,16.18.28.29.33; 8,16.18.26.29.42; 10,36; 12,44.45.49; 13,16.20; 14,24; 15,21; 16,5; 17,3.8.21.23.25; 20,21(Schnelle 2009:28).

³⁵⁷ Aller Kummer und alle Ängste, die den Jüngern der „Hass der Welt“ bereiten kann (Joh 15,18f; 17,14), bedeuten nichts gegenüber der Gewissheit, dass Christus – und sie selbst mit ihm – die Welt überwunden hat (Joh 16,33; Bauer, Aland & Aland 2007:908).

³⁵⁸ Damit ist der Vorwurf, das JohEv sei ein naiver und weltfremder Dokerismus (i.A. Frey 2010:440-451) und hätte gnostische Tendenzen, mit der Verpflichtung der Gemeinde gegenüber der Welt, entkräftet (Dietzfelbinger 1997:355).

dankt, trägt sie nun geistgeführt³⁵⁹ die Botschaft von der befreienden Wahrheit in die Welt (Schnelle 2009:283).

Auch im darauffolgenden Thomas-Abschnitt wird die Gegenwart des Auferstandenen mit der gegenwärtigen *Situation* der Gemeinde in der Welt verbunden. Die Worte des Auferstandenen in Johannes 20,29 („Glücklich zu nennen sind, die nicht gesehen und doch geglaubt haben“) zeigen, dass die Tatsache ein historischer Nachfolger Jesu gewesen zu sein, nicht schon an sich Glauben an ihn garantiert (Köstenberger 2009:490). Vielmehr erhebt Jesus „glauben“ über „sehen“. Die Überlegenheit von „glauben“ über „sehen“ ist von großer Wichtigkeit für die ersten und insbesondere für spätere Generationen von Glaubenden. Letztere werden mit der Gestalt des Thomas besonders angesprochen, da auch er Jesu Auferstehung und seinen Lebensbeweis zunächst nicht (wie die anderen Jünger) miterlebt (Theobald 2010:664). Immer wieder demonstriert der Evangelist sein Verständnis der Glaubensweitergabe vor Ostern (bspw. wird Nathanael durch Philippus auf Jesus aufmerksam): Aus dem Zeugnis (bzw. Bekenntnis) in Lehre, Leben und konkreter Hilfe der Gemeinde kann der Glaube an Jesus in der Menschenwelt entspringen.

³⁵⁹ An dieser Stelle, bemerkt Schnelle (2007:700), steht die Geistverleihung in Analogie zur Geistgabe an den Sohn vom Vater (Joh 1,33; 3,34).

7 TEXTABSCHLUSS (JOH 21,1-25): GEMEINDE ALS GE- MEINSCHAFT MIT ZUKUNFT – DURCH DIE VON JESUS GEWIRKTE WIEDERHERSTELLUNG UND BEVOLL- MÄCHTIGUNG

Dem abschließenden Teil seines Schreibens (Joh 21) hat der Evangelist bedeutsame Funktionen verliehen (eine Übersicht liegt vor bei Thyen 2005:772-777).³⁶⁰ Hierbei ist für unsere Fragestellung von besonderem Gewicht, dass der Evangelist mit Johannes 21 auf die in Johannes 1-20 offen gebliebene Frage antwortet, ob und inwieweit Jesus – nach seiner Kreuzigung, Auferstehung und Rückkehr zum Vater – für sich als Leiter der Glaubensgemeinschaft einen (irdischen) Ersatz schafft bzw. wie es in Zukunft mit der Gemeinde konkret weitergehen soll. Welche Bedeutung dabei der Erzähler insbesondere Johannes 21,15-19 beimisst, untersucht dieses Kapitel. Dabei erfolgt zunächst die Einbettung von Johannes 21,15-19 in den unmittelbaren literarischen Kontext. Im Anschluss daran geht es um die exegetische Betrachtung des ausgewählten Textabschnitts. Zum Schluss werden die Erkenntnisse im Blick auf die Frage nach dem johanneischen Verständnis von Gemeinde und Welt ausgewertet.

7.1 Einbettung von Joh 21,15-19 in den unmittelbaren literarischen Kontext (Joh 21,1-25)

Nach der Darstellung des letzten und größten – bereits in der Auferweckung des Lazarus (Joh 11) vorabgebildeten – *Wunderzeichens* Jesu, das in seiner Auferstehung (Joh 18-20) besteht (Thyen 2005:774),³⁶¹ schafft der Erzähler mit den beiden

³⁶⁰ Die vorgetragene Auslegung folgt der Annahme, dass Joh 21 als ein integrierender Bestandteil einer ursprünglichen Gesamtkonzeption zu verstehen ist und darin Vorhersagen erfüllt und Fragen beantwortet werden (dazu eingehender in Hasitschka 2006:231; ähnlich bei Thyen 2005:772-779; anders bei Öhler 2008:244; Schnelle 2009:335 und 339f). Die Wahrnehmung des engen Zusammenhangs von Joh 1-20 mit Joh 21 bereichert das Verständnis des gesamten JohEv und könnte noch deutlicher in den Vordergrund gestellt werden, jedoch wird dies in diesem Rahmen nur (exemplarisch) an Joh 21,15-19 durchgeführt.

³⁶¹ Der σημειον-Begriff wird in Joh 20,30 auf die Auferstehung (und die damit verbundenen Erscheinungsberichte) angewandt, da gerade hier, wo Jesu Herrlichkeit und Macht unübersehbar sind, ein für das JohEv hervorstechender Offenbarungscharakter – und somit Glauben stiftender Faktor – zu erkennen ist (nach der Erklärung von σημειον in Joh 2,11 und bei Schnelle 2009:336f).

Versen in Johannes 20,30 und 31 eine Brücke: Einerseits rundet er damit sein Zeugnis für Jesus in Johannes 1-20 ab³⁶² („dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes“ – Joh 20,31³⁶³) und andererseits leitet er mit den beiden Versen zum Textabschluss über (insb. die konkrete Fortsetzung der – durch das Leben und Wunderwirken Jesu gestifteten – Glaubensgemeinschaft und die Legitimation des Evangeliums; ähnlich bei Thyen 2005:773).

In Johannes 21,1-14 verbindet der Erzähler einen Fischfang der Jünger mit einer Erscheinung des auferstandenen Jesus (ähnlich bei Schnelle 2009:341). Dabei wird der Abschluss des Evangeliums durch das auf Johannes 20 rückblickende „danach“ (μετὰ ταῦτα) und den Ortswechsel von Jerusalem nach Galiläa (impliziert einen Wechsel der Zeit) eingeleitet (V. 1). Darüber hinaus deutet das in Vers 1 verwendete und in Vers 14 (Resümee der Fischfangerzählung) wiederholte „offenbaren“ (φανερώω) darauf hin, dass Johannes 21,1-14 eine in sich geschlossene Einheit bildet und zugleich als Beginn für die beiden ihr folgenden Szenen zu sehen ist.

Das Hauptinteresse dieses Abschnitt gilt den beiden Jüngern: Petrus³⁶⁴ und der geliebte Jünger. Dabei ist Petrus derjenige, der die Jünger – trotz des Auftrages zur Verkündigung (Joh 20,21ff) – zum Fischfang bewegt (Joh 21,3). Da die Jünger Petrus folgen, erscheint Petrus bereits in einer *Vorrangstellung* innerhalb des Jünger-Kreises bzw. als *Leiter* der Jünger (Öhler 2008:250).

Den Jünger, den Jesus lieb hat, stellt der Erzähler als jemanden dar, der die Gabe der richtigen Erkenntnis hat (Joh 21,7; erinnert an: Joh 20,8). Ansonsten, stellt Schnelle (2009:342-343) heraus, steht Petrus im *Zentrum* des Geschehens: (1) Auf seine Initiative gehen die Jünger fischen (V. 3); er stürzt sich in den See, um als

³⁶² Der Erzähler bietet darin gemäß Joh 20,30 nur eine repräsentative Auswahl aus den zahlreichen Wundertaten Jesu an (σημείον – begonnen mit Joh 2,11) und leitet dazu an, eben diese (sieben Wunderzeichen) ins Auge zu fassen (Thyen 2009:774). Die Wunderzeichen versteht er dabei offenbar als exemplarische Zeichen, um die Leser des Evangeliums mit dem eschatologischen Heilsbringer Jesus zu konfrontieren. So ist der σημείον-Begriff besonders geeignet, um die Glauben stiftende Offenbarungsqualität des zuvor geschilderten Wirkens Jesu präzise zu benennen (Schnelle 2009:336).

³⁶³ Nach Joh 19,35 taucht nur noch in Joh 20,31 die direkte Anrede (in 2. P. Pl.) der Zuhörer- bzw. Leserschaft durch den Evangelisten auf (sinngemäß – durch das Leitwort γράφω signalisiert – in Joh 21,25 wieder aufgenommen), wodurch er als Mittler zwischen sie und sein geschriebenes Werk tritt (Thyen 2009:773). Dies tut er wohl mit der Absicht, damit sie nicht – wie in Joh 12,37 beschrieben, zu der Volksmenge gehören, die trotz der vielen Wunderzeichen nicht an Jesus glaubt (im Kontrast dazu: Joh 2,11).

³⁶⁴ Ebenso weckt das Stichwort ἀνθρακιά („Kohlenfeuer“) in Joh 21,9 Erinnerungen an den Hof des Hannas, wo Jesus von Petrus dreifach verleugnet wird (Joh 18,18ff; Thyen 2005:778).

erster bei Jesus zu sein (V. 7) und (3) das mit Fischen übervolle Netz zieht er an Land (V. 11).

Sowohl die beiden im Fokus stehenden Figuren (Petrus und der geliebte Jünger) als auch die Umgebung (See Tiberias³⁶⁵) dieses Abschnitts bestimmen die nachfolgenden Szenen in Johannes 21,15-23 (ähnlich bei Thyen 2005:777-778).³⁶⁶

In den beiden Schlussversen des johanneischen Textabschlusses (Joh 21,24-25) liegt eine Reflexion auf das geschriebene Buch vor (vgl. Joh 20,30-31; Thyen 2005:788). Gelten für den vorösterlichen Glauben die gewirkten Wunderzeichen, so können diese Taten nachösterlich als aufgeschriebene Wunderzeichen verkündet und der Glaube an Jesus gestiftet werden (Schnelle 2009:337). Wie der Evangelist insbesondere mit Johannes 20,30f zeigt, liegt ihm nichts an einer neutralen Geschichtserzählung (Schnelle 2009:337). Sein Werk ist *soteriologisch* orientiert (d.h. es will den Glauben an Jesus wecken und diesen stärken). Weil Jesus nicht mehr als irdisch-menschliche Gestalt unter den Jüngern ist, kann der Glaube an ihn nicht mehr durch das unmittelbare Sehen entstehen (vgl. Joh 20,29). Von daher will der Evangelist durch sein Schreiben mit dem eschatologischen Retter Jesus konfrontieren, sodass auf diese Weise Jesus verstanden, erkannt und erlebt werden kann. Dadurch soll der Glaube an ihn als Gottes Sohn und Retter hervorgerufen werden (Schnelle 2009:338).

7.2 Exegetische Betrachtung von Johannes 21,15-19

Im direkten Anschluss an die Erzählung vom reichen Fischfang und der Erscheinung Jesu bzw. dem gemeinsamen (Früh-)Mahl in Johannes 21,1-14 erscheint der erste³⁶⁷ Dialog zwischen Jesus und Petrus (Schnelle 2009:343) in zwei Teilen: Verse 15-17 und Verse 18-19 (i.A. Öhler 2008:246 und 239-255). In Entsprechung dazu lassen sich zwei Aspekte des johanneischen Verständnisses von Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Welt erkennen: zum einen der *Innenaspekt* (insb. Wieder-

³⁶⁵ Gerade die durch die Ortsangabe See von Tiberias in Galiläa scheint diese nachösterliche Erzählung die Leserschaft an die wunderbare Speisung der Fünftausend in Joh 6 (und dem Bekenntnis des Petrus zu Jesus) an diesem See zu erinnern.

³⁶⁶ Da in Joh 21,1-14 Hintergrundinformationen für Joh 21,15-23 (v.a. Lebenssituation des Petrus und die Beziehung bzw. Gegenüberstellung von Petrus und dem „Jünger, den Jesus liebte“) vermittelt werden, ist dieser Abschnitt eine Exposition für die folgenden Szenen (Wiederherstellung des Petrus und das Gegenüber von Petrus und dem „Jünger, den Jesus liebte“).

³⁶⁷ Der zweite Dialog findet sich in Joh 21,20-23, in dem der Lebensweg des „Lieblingsjüngers“ – nicht mehr der des Petrus – thematisiert wird.

herstellung und -einsetzung) und zum anderen der Außenaspekt (insb. Bedrängnis und Leiden in der Welt).

(1) Im ersten Teil der Begegnung wird Petrus von Jesus dreimal nach dessen Liebe zu ihm befragt. Daraufhin bekennt sich Petrus dreimal zu Jesus und bekommt von Jesus im Gegenzug dreimal das Hirtenamt anvertraut. Es ist bezeichnend, dass die Abfolge dieses Gesprächs – mit einer kleinen Abweichung in Vers 17 – durchweg die gleiche ist: (a) Jesus fragt Petrus nach dessen Liebe zu ihm, (b) Petrus bejaht und (c) erhält den Auftrag, die Schafe Jesu zu „weiden“ (vgl. Joh 10,3-4.11.14-15 – metaphorische Anlehnung an die übliche Tätigkeit eines Hirten – Haubeck & von Siebenthal 2007:564). Die Fragen sind allerdings sprachlich abgewandelt: Jesus wechselt ἀγαπάω mit φιλέω und in der Beauftragung βόσκω und ποιμαίνω bzw. ἄρνιον und πρόβατον. Eine logischere Erklärung als die, dass der Verfasser damit schlicht eine sprachliche *Abwechslung* beabsichtigt, liegt bisher nicht vor (Haubeck & von Siebenthal 2007:610). Der wechselnde Gebrauch von ἀγαπάω mit φιλέω zeigt zumindest, dass hier die himmlische und irdische Liebe miteinander in Verbindung gebracht werden (Thyen 2005:788).³⁶⁸

Die Abfolge βόσκω – ποιμαίνω – βόσκω und der Wechsel von ἄρνιον und πρόβατον lassen sich inhaltlich nicht überzeugend erklären (Thyen 2005:788). Was mit Sicherheit daraus entnommen werden kann, ist allerdings das: Bereits die dreimalige volle Namensnennung verleiht dem ganzen Vorgang einen grundlegenden, feierlichen Charakter (Schnelle 2009:343).³⁶⁹ Dies wird dadurch unterstrichen, dass der Erzähler mit dem dreimaligen Liebesbekenntnis des Petrus einen Bezug zu dessen Verleugnung herstellt (Joh 18,15-18.25-27; Öhler 2008:246). Dort hat Petrus dreimal Jesus verleugnet, weshalb er sich in Johannes 21,15-17 dreimal nach seiner Liebe zu Jesus fragen lassen muss (Öhler 2008:246-247). Der Hinweis auf die *Traurigkeit*³⁷⁰ von Petrus in Vers 17, der sich an seine drei Verleugnungen erinnert, bestätigt diese Beobachtung (Schnelle 2009:343; Thyen 2005:789). In seiner Trau-

³⁶⁸ Sprachlich gesehen, kann im JohEv für die beiden Verben ἀγαπάω und φιλέω kein eindeutig definierbarer Bedeutungsunterschied festgestellt werden (Haubeck & von Siebenthal 2007:611).

³⁶⁹ Als Jesus ihn zum ersten Mal erblickt, sagt er ihm: „Du bist Simon, der Sohn Jonas; du wirst Kephas heißen“ (Joh 1,42), woraufhin der Erzähler direkt hinzufügt, dass Kephas auf Griechisch der Felsen, Petrus, bedeutet (Thyen 2005:787). Vor diesem Hintergrund kann die (dreimalige) Namensnennung so verstanden werden, dass der Name „Petrus“ in seiner Bedeutung als Standhaftigkeit bzw. Beständigkeit nun (nach dem tiefen Fall) neu bzw. tatsächlich zum Lebensprogramm erklärt wird (vgl. Joh 21,18-19).

³⁷⁰ Der Grund für die Traurigkeit ist zunächst der, dass Jesus dreimal die gleiche Frage stellt, bei der die Verben lediglich variiert sind.

rigkeit antwortet Petrus auf die dritte Frage nach seiner Liebe nicht mehr wie zuvor mit „Herr, du weißt“, sondern: „Herr, du weißt alles; du erkennst, dass ich dich lieb habe“. Damit zeigt er, dass sein Liebesbekenntnis auf seiner Erkenntnis der Allwissenheit Jesu aufgebaut ist und damit der Wahrheit entspricht. Zusammengefasst zielt die dreifache Frage Jesu auf die *Überwindung* des Verrates von Petrus bzw. dessen Rehabilitation (Schnelle 2009:343) ab. Diesen Schritt verknüpft Jesus mit der Bevollmächtigung des Petrus (Thyen 2005:787-788).³⁷¹

Für das johanneische Bild von Gemeinde lässt sich hieraus erkennen, dass das Für- und Miteinander der Gemeinde dann entstehen, stattfinden und erhalten werden kann, wenn vertrauen- und einheitsstörendes, sündhaftes Verhalten von Glaubenden aufgedeckt und vergeben wird (ähnlich bei Thyen 2005:788). Dass dieser Blick auf den innergemeindlichen Aspekt als Vorbereitung auf den Außenaspekt dient, das zeigt Johannes 21,18-19.22.

(2) Im Zuge der dritten Beauftragung kündigt Jesus die Leiden des Petrus an, die ihn auf dem Weg der Nachfolge erwarten. Jesus leitet diese Weissagung mit dem – typisch johanneischen – doppeltem Amen ein: „Amen, Amen, ich sage dir: Als du jünger warst, gürtetest du dich selbst und gingst, wohin du wolltest; wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürteten und hinbringen, wohin du nicht willst“ (Joh 21,18).³⁷² Der anschließende Erzählerkommentar zeigt, dass Jesus hiermit dem Lebensweg des Petrus, den er in den jungen Jahren selbst *gewählt* hat (mit seinen Höhen und Tiefen), dessen Sterben als Märtyrer im hohen Alter gegenüberstellt (Joh 21,19).³⁷³

Auf diese Weise wird Petrus sein Leben in der Nachfolge Jesu geben, so wie Jesus sein Leben hingegeben tat, und damit Gott ehren (Joh 21,19). Sein Handeln wird dann davon bestimmt sein, sich zu Jesus, dem Sohn Gottes, zu bekennen und dessen Namen öffentlich groß zu machen. Furcht vor Menschen (bzw. Ansehen bei Menschen) ist dann keine Alternative mehr (Beutler 2012:123).

³⁷¹ Damit Vergebung stattfinden kann, muss die Sünde aufgedeckt werden (Thyen 2005:788).

³⁷² Bei der Weissagung bedient sich Jesus wohl einer allgemeinen Weisheitsregel (Schnelle 2009:343-344).

³⁷³ Zur möglichen Anspielung auf die Todesart des Petrus: Bei dem Ausstrecken der Hände und dem von einem anderen Gefesseltsein könnte es sich um einen Hinweis auf das Tragen des Querbalkens zur Hinrichtungsstätte handeln (Thyen 2005:790). Frühchristliche Texte bezogen den Ausdruck „Hände ausstrecken“ auf die Kreuzigung (Keener 2012:1237). Überdies klingt der Kommentar des Erzählers hier an die Worte an, mit denen er in Joh 12,33 Jesu Äußerung über seine „Erhöhung“ kommentiert (Thyen 2005:790). Ob nun das spezifische Bild der Kreuzigung hier vorhanden ist oder nicht, folgt Petrus mit seiner Lebenshingabe der Lebenshingabe Jesu (Keener 2012:1237).

Seine an Petrus gerichteten Worte über dessen weiteren Lebensweg beendet Jesus mit der Aufforderung: „Folge mir nach“ (Joh 21,19; nochmal in Joh 21,22). In dieser Situation kann Jesus zu Petrus sagen, dass er ihm nachfolgen soll (Joh 21,19), denn in seiner Lebenshingabe wird er die Jesusnachfolge bis zur letzten Konsequenz erfüllen (vgl. Joh 12,25f; Öhler 2008:247). Wie schon in Johannes 13,36 angeklungen ist, schwingt bei dem Leitwort „Nachfolge“ auch hier der Bezug zum Martyrium mit (Thyen 2005:790).

Damit bringt der Evangelist einen weiteren intertextuellen Bezug im Dialog zwischen Jesus und Petrus, in dem er das Versprechen des Petrus von Johannes 13,36f in Erinnerung ruft: Als Jesus zu Petrus sagt, dass er ihm auf seinem Weg zunächst nicht folgen könne (Joh 13,36), widerspricht ihm Petrus mit den Worten: „Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich lassen“ (Joh 13,37). Jesus antwortet auf dieses Bestreben des Petrus mit der fragenden Wiederholung dieses Vorsatzes und der Ankündigung der Verleugnung (Joh 13,38). Nach der Verleugnung des Petrus und der Auferstehung greift Jesus seine Ansage von Joh 13,36 wieder auf: „Du wirst (mir) aber später folgen“. Damit erhält Petrus mit Johannes 21,18f die Möglichkeit, seine Äußerung von Joh 13,36 tatsächlich umzusetzen (Keener 2012:1238).

Resümiert liegt die Kernaussage des beschriebenen Dialogs darin, dass Jesus an seinem Verleugner eine innere „Kur“ vollzieht (Thyen 2005:788) und ihn daraufhin einerseits mit der *Leitung* der Gemeinde beauftragt und andererseits darüber aufklärt, dass ihm als Nachfolger Jesu und stellvertretendem Hirten der Herde Jesu – wie Jesus selbst – das Martyrium bevorsteht (V. 18f).

Dadurch, dass mit dem Motiv „Nachfolge“ im JohEv das Vertrauensverhältnis aller Jünger zu Jesus beschrieben wird (insb. Joh 10,4.27; 12,26; vgl. Joh 1,43), kommt der Petrus-Perikope – über seine konkrete Ankündigung hinaus – eine prinzipielle Bedeutung zu: *Ganzheitliche Nachfolge* kann bis hin zum Äußersten, der Lebenshingabe der Glaubenden gehen.

7.3 Ekklesiologische und kosmologische Auswertung: Gemeinde als Gemeinschaft von Fehlbaren und Wiederhergestellten, Beauftragten und in der Welt Bedrängten

Aus dem Gespräch zwischen Jesus und Petrus (bzw. Darstellung der Gestalt des Petrus im Laufe der Erzählung) lassen sich erstens ein seelsorgerlicher sowie strukturspezifischer Innenaspekt und zweitens ein leidbestimmter Außenaspekt entnehmen. Beide Aspekte sind für die Gemeinde und ihre Existenz sowie ihre Wirkung in der sie bedrängten Welt von Bedeutung.

Seelsorgerlicher Innenaspekt: Es wirkt so, als würde der Evangelist den Sinn der narrativen *Figur* des Petrus in seinem Schreiben fortschreitend konstruieren und die Petrus-Abschnitte von Joh 1-20 in Joh 21 als Relecture aufnehmen bzw. zusammenbringen (Öhler 2008:247). So berichtet er in Johannes 1-20 von der besonderen Stellung des Petrus innerhalb des Jüngerkreises.³⁷⁴ Schon in Johannes 1,41f bekommt Petrus von Jesus den (Bei-)Namen Kephas, was eine aramäische Entsprechung zum griechischen πέτρος („Stein“) darstellt (Haubeck & von Siebenthal 2007:527). Bereits dieser Akt markiert seine außergewöhnliche Rolle innerhalb der Jünger von Beginn an. Daher verwundert es nicht, dass gerade Petrus als Sprecher der Zwölf (vgl. auch in Joh 13,24) das Bekenntnis zu Jesus als dem Heiligen Gottes, auf den die Jünger vollends angewiesen sind, ablegt (Joh 6,68). In dieser *Vorbildwirkung* erscheint Petrus als herausragende Jünger-Figur (Öhler 2008:248-249; anders Schnelle 2009:340).

Das Vorbild-Sein des Petrus gerät jedoch im Zusammenhang der Offenbarung Jesu vor seinen Jüngern mehrfach ins Wanken: In Johannes 13,6-9 wehrt er sich gegen die Fußwaschung, die er missversteht,³⁷⁵ und in Johannes 13,36f verweist er entschlossen auf seine Bereitschaft im Blick auf das zukünftige Leiden in der Nachfolge Jesu, die er letztlich nicht halten wird. Ferner greift Petrus im Zusammenhang der Verhaftung Jesu zu Gewalt, woraufhin ihn Jesus zurechtweist (Joh 18,10f). Den Höhepunkt des Scheiterns des Petrus bildet dessen *öffentliche Leugnung* der Zuge-

³⁷⁴ Petrus' Vorrangstellung scheint der Erzähler auch hier mit dem Komparativ in der Frage Jesu von V. 15 „Liebst du mich mehr als diese“ zu betonen (Schnelle 2009:343).

³⁷⁵ In Joh 13,6-8, der Einleitung der Abwärtsbewegung des Petrus in dessen Nachfolge (Öhler 2008:248-249), verweigert sich Petrus der Zuwendung des Hirten, da er die Funktion der Fußwaschung falsch interpretiert, nämlich als inakzeptablen Sklavendienst, nicht als Hingabe für die Jünger bzw. als Vorbild für die Jünger-Gemeinschaft (vgl. Joh 13,14f).

hörigkeit zu Jesus (Joh 18,15ff). Da an diesem Punkt des narrativen Geschehens der Abstieg des Petrus immer klarer hervorsteht, scheint seine *Gesamtentwicklung* besiegelt: Von einem guten Beginn und einer auffälligen Überzeugung bzw. Zuverlässigkeit im Glauben geht es weiter zum Missverstehen gegenüber Jesus, großen Vorsätzen und letztendlicher Verleugnung Jesu (d.h. zu all dem, was ein Jünger gerade nicht tun sollte).³⁷⁶

An diesem tiefen Punkt im Leben und Glauben des Petrus knüpft der Schreiber in Joh 21,15ff an. Gerade an der führenden Jünger-Figur, die einst wegen der Bedrohung dreimal jede Beziehung zu Jesus abtritt, davon lief und seine sich selbst gestellte Aufgabe unerfüllt ließ, macht der Evangelist einen Grundsatz des Lebens der Gemeinde deutlich: Im bleibenden Glauben an Jesus bedeutet persönliches Versagen angesichts von Bedrohung nicht sofort Trennung von Jesus und Ausschluss von der Gemeinschaft der Glaubenden. Selbst eine *Führungsfunktion* ist dann nicht prinzipiell verwehrt.

Damit zeichnet der Evangelist gerade zum Schluss seines Schreibens ein Bild von Gemeinde als einen Ort, an dem Vergebung bzw. Bereinigung des persönlichen Scheiterns und ein Neuanfang für jeden bereuenden Glaubenden möglich sind. Am Beispiel eines Jüngers mit Vorrangstellung verdeutlicht der Erzähler, dass Glaubende – sogar mit den besten Voraussetzungen – fehlbar sind und bleiben. Damit ist im Umgang mit dieser seelsorgerlichen Thematik eine liebende, demütige Einstellung – wie an Jesus sichtbar – gefragt, die Gescheiterte zu gewinnen und aufzubauen sucht (im Prozess der Wiederherstellung des Petrus ging die Initiative von Jesus aus – Joh 21,15). Diese innergemeindliche Haltung der gegenseitigen Annahme steht für eine erfolgversprechende *Fortsetzung* (bzw. Zukunft) der Jünger-Gemeinde. Somit erscheint der Innenaspekt (vgl. Exegese zu Joh 15,12-27) als Zukunftsperspektive der Gemeinde.

Strukturspezifischer Innenaspekt: Nach der Wiederherstellung der beschädigten Autorität des Petrus wird dieser von Jesus damit beauftragt, dessen „Lämmer“ bzw.

³⁷⁶ Auch in Joh 20 erscheint Petrus nicht als positive Figur, da er zwar – mit dem Jünger, den Jesus liebt – zum leeren Grab läuft, aber ihm vom Erzähler der Glaube nicht zugesprochen wird – anders als dem anonymen Jünger (Joh 20,8). Ebenso spielt Petrus bei der darauffolgenden Erscheinung des Auferstandenen keine besondere Rolle.

„Schafe“ zu weiden.³⁷⁷ Wenn Petrus in Johannes 21,15-17 von Jesus als „Hirte“ über Jesu „Schafe“ eingesetzt wird, dann stellt sich die Frage, welche Funktion Petrus konkret zukommt. Unter den Exegeten besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass Petrus als irdischer, *stellvertretender* Hirte und damit als Führungsgestalt der nachösterlichen Glaubenden fungieren soll (Schenke 1998:201; Öhler 2008:251f; Schnelle 2009:318). Durch ihn soll die Realisierung der „einen Herde“ (Joh 10,16), die Jesus begonnen hat, fortgesetzt werden.

So dient die Figur des Petrus als *Modell* für Leiter und Grundstruktur der Gemeinde. Mit ihm macht der Evangelist deutlich, dass der ausschlaggebende Faktor von Leiterschaft der ist, die Leitung der Gemeinde als fortwährend von Jesus bestimmte Leitung zu verstehen (d.h. auch durch den Heiligen Geist nach Jesu Aufstieg zum Vater – vgl. Joh 14,26; 15,25; 16,13). Dies geht aus dem Text dadurch hervor, dass zum einen die Schafe, die Petrus beaufsichtigen bzw. hüten soll, weiterhin und immerwährend Jesu Eigentum sind und Petrus (bzw. Leitern insgesamt) daher nur eine *begrenzte Autorität* (Öhler 2008:254) zukommt, das heißt, Jesus stellt die alles entscheidende Instanz dar, während Leiter die von ihm Beauftragten sind (Öhler 2008:251-254). Zum anderen wird Petrus als jemand präsentiert, der weiterhin in Bezug auf den guten Hirten selbst ein Nachfolger (bzw. „Schaf“) Jesu³⁷⁸ ist. Damit entspricht die Rolle der Petrus-Figur (bzw. jedes Leiters) in der Gemeinde der eines fortwährend auf Jesus Hörenden und von ihm Lernenden, trotz – oder gerade wegen – der Bevollmächtigung zur Gemeindeleitung. Bereits im Anschluss an sein Gespräch mit Jesus muss Petrus lernen, auf seinen eigenen, ihm bestimmten Weg zu sehen und die Andersartigkeit der Lebenswege von Anderen zu respektieren (Joh 21,22). Eben diese Einstellung eines „stellvertretenden“ Leiters kann wiederum von der zu führenden Herde übernommen werden (d.h. bei Petrus beginnend damit, dass er nicht mehr bei Bedrohung flieht, sondern sich dem Martyrium stellt – Joh 21,18; weil diese Bereitschaft da ist, kann Petrus gemäß Joh 21,19 Jesus folgen – ähnlich bei Öhler 2008:255).

Obwohl im vierten Evangelium weder ausdrückliche *Amtsbezeichnungen* noch detaillierte Auskünfte über eine Leitungsaufgabe und -verantwortung innerhalb der

³⁷⁷ Evtl. geschieht dies als Wiederaufnahme von Joh 16,32, wo zum Ausdruck kommt, was die Jünger nach dem Tod Jesu tun werden: Sie laufen weg bzw. auseinander (evtl. auch deshalb, weil Petrus versagen wird und es noch keinen Ersatz für Jesus bzw. keinen stellvertretenden Hirten gibt).

³⁷⁸ Auf der Bildebene können Nachfolger Jesu mit dem Begriff *πρόβατον* beschrieben werden (Haubeck & von Siebenthal 2007:610).

Gemeinde zu finden sind (Hahn 2005:692), zeigt der Evangelist an der Gestalt des Petrus in Verbindung mit der Hirtenmetaphorik, dass zu seiner Vorstellung von Gemeinde die irdische und stellvertretende Leiterschaft gehört. Diese kann für ihn allerdings nur in Ausrichtung auf bzw. Abhängigkeit von Jesus und seinem Wirken durch den Geist – der ganzen „Herde“ vorangehend – gedacht werden. Es besteht eine klare Hierarchie: Jesus steht als „Erzhirte“ (vgl. Joh 10,11.14) selbstverständlich über aller irdischen Leiterschaft (Öhler 2008:252). Ihre Maßstäbe für Lehre und Leben erhalten die Leiter (sowie die gesamte Glaubensgemeinschaft als Einheit) aus den Worten bzw. Geboten Jesu (vgl. Joh 15,7.10.12). Dadurch sollten ihre Ansichten und Ratschläge, Entscheidungen und Handlungen nachvollziehbar und überprüfbar sein.

Leidbestimmter Außenaspekt: Mit der Gestalt des Petrus schafft der Erzähler ein Identifikationsangebot für Glaubende – sowohl mit kleiner als auch großer Verantwortung in der Gemeinde – mit Blick auf ihr Leben, Lehren und Wirken in der sie anfeindenden Welt. Mit Johannes 21,18-19 wird der Glaube an Jesus mit der Nuance der Leidensbereitschaft – entsprechend der narrativen Struktur insbesondere der zweiten Hälfte des JohEv (u.a. Joh 12,24-26; 15,18-16,4) – aufrechterhalten (Beutler 2012:277) und mit der Gegenwart des Auferstandenen ergänzt. Das in der Petrus-Perikope vorliegende Handlungsmodell soll den Glaubenden insofern dienen, als sie bei einer treulosen, feigen und fehlerhaften Verhaltensweise – insbesondere aufgrund von Druck (bspw. durch Synagogausschluss – vgl. Joh 9,22; 12,42; 16,2) und tödlichen Bedrohungen (vgl. Joh 15,20; 16,2) – wissen sollten, dass auch ihnen von Jesus *vergeben* und sie wieder in den Dienst *eingesetzt* werden können. Infolgedessen bleibt auch am Schluss des Evangeliums der Gemeinde-Außenaspekt erhalten, dass die Gemeinde mit einer hasserfüllten und gewaltbereiten Reaktion der Welt auf ihr Dasein, Lehren und Handeln rechnen muss. Auf diesem düsteren Hintergrund des Gemeinde-Welt-Verhältnisses erscheint darum der Petrus-Abschnitt umso deutlicher als Mut machender Beitrag zum Eins-Sein der Gemeinde und der daraus wahrnehmbaren Gegenwart Jesu (vgl. Joh 17,21f).

8 SCHLUSSWORT

8.1 Zusammenfassung

Der narrative Zugang zum JohEv hat deutlich gemacht, dass die Erzählung des vierten Evangelisten literarisch kunstvoll aufgebaut und ekklesiologisch durchdacht ist. Wenngleich – wie im methodologischen Überblick ausführlich dargelegt – zu berücksichtigen ist, dass Jesus der Hauptakteur im JohEv ist. Das bedeutet, dass die Fragestellung dieser Arbeit sich an einen Erzähltext wendet, dessen vordergründiges Erzählinteresse darin besteht, das Offenbarungs- und Rettungsgeschehen Gottes im ewigen, gesandten und menschengewordenen Sohn Gottes, Jesus, aufzuzeigen und dadurch zum Glauben an denselben zu bewegen (v.a. Joh 1,11-12; 3,16.36; 20,31; Hahn 2005:638; Schnelle 2010:303). Von daher ist der Ausgangspunkt dieser Analyse der, dass ekklesiologische sowie kosmologische Fragen vorwiegend in Nebenbezügen reflektiert werden (Theobald 2012:177). Unter dieser Voraussetzung ergibt sich aus der vorliegenden Untersuchung für die ekklesiologische und kosmologische Fragestellung das folgende Gesamtporträt.

Im Johannes-Prolog wird – im Stile einer Leseanleitung für das gesamte Evangelium – die Entstehung und die Charakterisierung der Welt und der Gemeinschaft von Glaubenden dargestellt: Durch Jesus, das Wort Gottes (λόγος), schafft Gott die Welt (Joh 1,4). Dadurch ist von Beginn an Gottes Weltzuwendung festgehalten. Jedoch macht der vierte Evangelist gleich im nächsten Zug deutlich, dass diese Schöpfung bzw. „Welt“ durch Jesus in Frage gestellt wird. Jesus bietet ihr „Licht“ an (Joh 1,5), also etwas, was sie nicht (mehr) in sich hat bzw. etwas, worin sie sich von Gott entfremdet und entfernt hat (d.h. auch an dieser Stelle ist Gottes Zuneigung in Jesus Ausgangspunkt und Zentrum des Geschehens (ähnlich bei Schnelle 2007:628).

Dieses universale und zugleich individuelle (Rettungs-)Angebot im fleischgewordenen Gotteswort wird aber nicht von der ganzen Welt erkannt und erfahren (Joh 1,10), sondern nur von denen, die es aufnehmen bzw. daran glauben (Joh 1,11f). Mit dieser Feststellung skizziert der Evangelist die Entstehung der Gemein-

de (als Reaktion auf die Initiative Gottes in der Sendung Jesu³⁷⁹) und zugleich deren geistliche Abgrenzung sowie Gegensätzlichkeit zur Welt: Der Glaube an das Heilswirken Gottes in Jesus entscheidet über die Zugehörigkeit zur Gemeinde oder umgekehrt der Unglaube über die Zugehörigkeit zur Welt (Stuhlmacher 1998:268).

Aus dem Prolog des Evangeliums lässt sich Grundsätzliches für das Verhältnis der Gemeinde zur Welt schließen: Die Glaubenden werden als Kinder Gottes beschrieben (Joh 1,12f) und sollten darum dem Charakter Gottes, ihres Vaters, folgen (Keener 2012:403).³⁸⁰ Wenn Gott der Welt – trotz ihres Festhaltens an der „Finsternis“ (als Metapher für den geistlichen Zustand der Gottesferne) – zugewandt ist, dann sollten sie es in gleicher Weise tun. So macht das „Wir-Bekenntnis“ – und damit Heilszeugnis an die Welt – in Johannes 1,14.16 auf eine Gruppe von Glaubenden aufmerksam, die den Charakter Gottes (insb. in der Weltbejahung und -zuneigung) mit dem Verfassen ihres Evangeliums konkret werden lassen.

Überdies wird diese innere Haltung der Glaubenden zur Welt dadurch bestärkt, dass die Welt in indirekter Weise als früheres (gottfernes) Leben der Glaubenden beschrieben wird, das heißt auch ihre vorchristliche Vergangenheit war von Entfremdung von Gott und damit der geistlichen Verlorenheit gekennzeichnet. Bezeichnend ist, dass sich im zweiten Wir-Bekenntnis im Prolog der Gruppe von Glaubenden (Joh 1,16) eine weitere Besonderheit findet: „Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade um Gnade“. Die Erfahrung der Gnade hilft dazu, die jetzige und zukünftige Existenz als Glaubende und Kinder Gottes als ein (Rettungs-)Werk zu verstehen, das seinen Ursprung in Gott selbst hat – und nur in ihm (wie schon sein Schöpfungshandeln). Dies hat für das Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt die Folge, dass in der Einschätzung der gottfernen (vorchristlichen) Existenz nicht die Würde (und der Respekt) abgesprochen werden darf, die für alle Menschen als Geschöpfe Gottes Geltung hat. Daher haben Verachtung ge-

³⁷⁹ Ohne Zweifel gilt daher als Grundlage für die Grundausrichtung des JohEv zunächst die Klärung der Christologie: Dabei liegt ein zentrales theologisches Motiv in der Sendung bzw. dem Weg Jesu Christi zu den Menschen; denn der Leitgedanke der johanneischen Erzählung ruht in der Glaubensüberzeugung, dass Jesus Christus der von Gott gesandte Sohn Gottes ist (insb. Joh 17,21; Theobald 2009:83). So scheinen alle theologischen Nuancen in der Sendung integriert zu sein: Die Fleischwerdung Christi markiert dann den ersten konkreten Schritt der Sendung (übrigens: Die Inkarnationsthematik ist auf den Prolog beschränkt) und die Kreuzigung Christi das Ziel (soz. den Ort des Heils) der Sendung.

³⁸⁰ Zu dieser indirekten Begründung der Weltzuwendung kommt im Verlauf der Erzählung die Argumentation hinzu, dass die Jünger in Analogie zur Sendung Jesu in die Welt gesandt sind (u.a. Joh 20,21 – d.h. es liegt eine christologische Begründung der Sendung vor).

genüber Nichtchristen wie auch Überlegenheitsgefühle von Seiten der Glaubenden gemäß des Prologs (und des gesamten JohEv) in einer Gemeinde kein Recht.

Mit Johannes 1,19-12,50 nimmt der Verfasser Bezug auf seine im Prolog präsentierten Wesensbeschreibungen von Welt und Gemeinde und präzisiert diese. So wird das, was Jesus bei der (Menschen-)Welt in Frage stellt als „Sünde“ (Joh 1,29) beschrieben, deren Beseitigung („wegtragen“ – Joh 1,29) das Ziel seines Kommens markiert. Damit wird die Welt als erlösungsbedürftig definiert, die Jesus (als Leben, Licht usw.) als universalen und persönlichen Retter erkennen und erleben kann. Dies geschieht tatsächlich, wie Johannes 4,42 ausdrücklich festhält: „Dieser ist wahrhaftig der Retter der Welt“. Jesu geschichtliches Kommen wird somit als nötig gesehen, da die Welt vor dem Offenbarungsgeschehen tatsächlich verloren gewesen ist (Onuki 1984:45). Im gleichen Zug verdeutlicht der Evangelist die Motivation dafür, warum Gott der – ihm geistlich distanziierten – Welt zugewandt ist und Jesus als Retter in die Welt sendet: Liebe (Joh 3,16).

Ferner wird damit indirekt ausgesagt, dass Gemeinde und Welt in einem gewissen „Zeugnisverhältnis“ stehen. Dies geht insbesondere aus dem Auftrag und Auftreten von Johannes dem Täufer hervor. Er macht Jesus – beginnend mit dem Volk Israel – der Menschenwelt bekannt und geht seiner Aufgabe in unerschütterlicher Treue nach – trotz kritischer Rückfragen (vgl. Joh 1,19-28). Als erster Zeuge Jesu ist und bleibt Johannes darin nicht nur Vorläufer, sondern auch Handlungs- bzw. Zeugnismodell der Jünger-Gemeinde durch alle Zeiten hindurch (Stare 2008:80). Diese Darstellung von johanneischer „Zeugnis-Ekklesiologie“ will eine „Zeugnis-Kultur“ in der Gemeinde aktivieren, da das Zeugnis über Jesus ein Zeugnis von Befreiung, Hoffnung und Leben – durch Jesu göttliche Herkunft, Sendung und Rettungstat (Heilstod) ermöglicht – für die gesamte Menschheit ist.

Darauf aufbauend bringt der Evangelist Welt-Aussagen, die den Grund für die Ablehnung Jesu näherbestimmen: Die Welt liebt die Finsternis (d.h. die Gottesferne) mehr als das Licht, da ihre „Werke böse“ sind (Joh 3,19f; vgl. 7,7). Da die (Menschen-)Welt ihre von Gott erhaltene Bestimmung zu einem Leben mit Gott im geistlichen „Licht“ aufgegeben hat und sich seinem Rettungsgeschehen in Jesus verweigert (damit ihre „bösen Werke“ nicht aufgedeckt werden – Metzner 2000:197), steht sie unter dem Zorn Gottes (vgl. Joh 3,36; Schnackenburg 1979a:423). Im Fortgang wird diese Haltung des Unglaubens als Gebundensein an die Welt (Joh 8,32) bzw. als Knechtschaft (Joh 8,34) beschrieben und als „Sünde“

bezeichnet – auffälligerweise im Streit um die Sünde zwischen einigen religiösen Führern Israels³⁸¹ und Jesus. Zu dieser Welt-Darstellung fügt der Evangelist hinzu, dass das Gefangensein in der Sünde vom Teufel ausgeht, der als Herrscher der (Menschen-)Welt benannt wird (Joh 12,31; vgl. 14,30; 16,11) und als – kosmische bzw. universale³⁸² – Gegenmacht zu Gott erscheint (d.h. die Welt ist Gültigkeits- und Wirkungsbereich des Teufels – Theobald 2015:149f). Die teuflische Lüge bewirkt dabei eine Orientierung an der weltlichen (Werte-)Ordnung („von unten“ – nach Joh 8,23) und damit eine Suche nach geistlicher „Sättigung“ im Lügenhaften und darum Vorgetäuschten (Dietzfelbinger 1997:128; Theobald 2015:282). Das Ziel dieses teuflischen Einflusses kommt in Johannes 8,44 zum Ausdruck: Menschen töten. Deshalb stellt der Teufel die personifizierte Gottesferne bzw. Gottlosigkeit und Gottfeindlichkeit dar (Theobald 2015:180).

Bei dieser dunklen Skizze des Gemeinde-Welt-Bildes bleibt das vierte Evangelium jedoch nicht stehen. Zum Ende des ersten Hauptteils kommen Aussagen, in denen zum einen (a) die Gemeinde in ihrer Identität, Führung und Versorgung in der Welt gesichert wird. Dies geschieht mit dem spezifisch johanneischen Sinnbild von Jesus als dem guten „Hirten“, der – im Gegensatz zu Mietling, Räubern, Dieben und Wölfen – seine „Herde“ bzw. Gemeinde, die aus Juden und Nichtjuden besteht, zunächst ruft und dann zur Einheit verbindet und umsorgt (Joh 10).

Zum anderen (b) ist in Joh 12 die Reden von der Entmachtung des Teufels und von Jesu Sieg über die Welt (später bekräftigt u.a. in Joh 16,33).³⁸³ Damit lässt er verstehen, dass durch das Kommen und – das im Kreuzestod gewirkte – Heilswirken Jesu die Macht der teuflischen Lüge (bzw. Gefangenschaft) über die Menschen gebrochen ist. Denn durch den Glauben an Jesus, den Offenbarer Gottes erhalten

³⁸¹ Die religiösen Führer (mit „Juden“ bezeichnet), die im JohEv wiederkehrend als Repräsentanten der Welt fungieren (Thyen 2005:85 – in Joh 1-12 Konzentrationsbewegung von der „Welt“ hin zu den Juden enthalten), erweisen ihre Sünde darin, dass sie ihre eigene Ehre suchen (Joh 5,41-44; 7,18), wohingegen Jesus die Ehre Gottes sucht (Joh 8,49f.54f) und auf die Weise bekräftigt, dass in ihm die Wahrheit zur Geltung kommt (Joh 7,18); d.h. Jesu Sündlosigkeit wird aufgedeckt (ähnlich bei Metzner 2000:203).

³⁸² Die Betonung der universalen Satansherrschaft zielt letztlich darauf ab, die Universalität des von Jesus gewirkten Heils (also des Brechens der Satansherrschaft) zu akzentuieren (Theobald 2015:150).

³⁸³ Gemäß Theobald (2015:283f) geschieht die Entmachtung des Teufels in der narrativen Entfaltung des JohEv auf zwei Ebenen: Die universale Entmachtung des Teufels auf kosmischer Ebene (Joh 12,31; vgl. 16,33), die im Kreuzestod Jesu erfolgt, und die darauffolgende individuelle Entmachtung des Teufels auf anthropologischer Ebene, die der Paraklet bei seinem Kommen zu den Jüngern bewirkt (vgl. Joh 14,26; 15,26).

die Menschen die Möglichkeit, ihren geistlichen Zugehörigkeits- bzw. Herrschaftsbereich zu wechseln – aus der Finsternis in das Licht, aus dem Tod zum Leben (bestätigt Gnilka 2009:10).

Auch die Charakterisierung der Gemeinde erhält im Laufe der ersten 12 Kapitel eine Näherbestimmung. Dies geschieht, indem der Glaube – aufbauend auf die Einführung des Glaubensbegriffs in Johannes 1,7.12 – als die einzige angemessene Antwort auf die Heilszuwendung Gottes in Jesus bekräftigt (Joh 1,50; 3,15ff) und in seiner Entstehung sowie seiner Qualität beleuchtet wird. Um zu verdeutlichen, auf welche Art von Glauben es ankommt, bringt der Verfasser sowohl positive wie auch negative Beispiele und damit entsprechende Identifikationsmöglichkeiten.

Zum positiven Rollenangebot in diesem Erzählteil zählen die literarischen Figuren(-gruppen), die auf ein Zeugnis über Jesus oder eine Begegnung mit Jesus hin mit Glauben (in der johanneischen Metapher gesprochen: Aufnehmen, trinken, essen usw.) reagieren (u.a. die Jünger[-gemeinde] in Johannes 1; die Samaritanerin und die Samaritaner in Joh 4) und bei diesem – bis zur äußersten Konsequenz – bleiben bzw. diesen bekennen (u.a. der geheilte Blindgeborene in Joh 9).

Zur negativen Seite hingegen gehören diejenigen, die ein oberflächlicher Glaube bzw. reiner „Zeichenglaube“ kennzeichnet (u.a. die „vielen“ bzw. die Menschenmenge in Joh 2,23-24; ähnlich auch die „Juden“ in Joh 8; der unentschlossene Nikodemus; die Nachfolger Jesu in Joh 6, die Jesus nach dessen Brotwunder und der anschließenden Rede verlassen). Auf diese Weise macht die Glaubenthematik den Leitfaden des JohEv aus (Stare 2004:286) und trägt zur Dramaturgie der Erzählung bei.³⁸⁴

Komplementär zur positiven Reaktion des bleibenden Glaubens nimmt der Autor die von ihm im Prolog angesprochenen Gotteskindschaft (d.h. die „aus Gott geboren“ sind – Joh 1,13) wieder auf und vertieft sie mit der Dimension des Geistes. So kennzeichnet die Glaubenden nach Johannes 3,5-6.8 ein entscheidendes Merkmal: Der Geist bewirkt in den Glaubenden eine Geburt „von oben“; sie ist eine neue Existenz der Glaubenden im Wirkungsbereich des Geistes Gottes (vgl. Joh 7,37-39).

Im Verlauf der ersten 12 Kapitel schärft der Verfasser sowohl das kosmologische wie auch das ekklesiologische Profil. Er stellt zwei gänzlich konträre Bereiche

³⁸⁴ Im gewissen Sinn hat Köstenberger (2009:478) mit seiner Äußerung zum JohEv recht: „Zu glauben oder nicht zu glauben, das ist die Frage“.

dar, indem Unglaube, Sünde und Teufelskindschaft (v.a. Joh 8,38.41.44) dem Glauben, der Geistgabe und der Gotteskindschaft – in diversen Metaphern, Gesprächen, Erzählfiguren (usw.) – gegenübergestellt werden.

Dadurch wird das Verhältnis der Welt zur Gemeinde maßgeblich vom Konflikt bestimmt. Dieser wird, wie Metzner (2000:219) bestätigt, auf ganzer Linie beschrieben: Gleich zu Beginn deutet sich der Konflikt an (Kap. 2-4) und in der Mitte eskaliert dieser (Kap. 5-12; insb. der Todesbeschluss in Joh 11,45-54; ähnlich bei Theobald 2009:15 und 19). Der kosmologische Konflikt gewinnt an Brisanz durch eine Welt mit gefährlichen Gegnern, die von Satan selbst (insb. Joh 8,44) bis hin zu tatsächlichen Personen (sogar aus religiösen Kreisen – Joh 2,5,7 und 8) reicht (wobei der Zustand der Ungläubigen direkt dem Teufel zugeschrieben wird). Die wiederholten Beschreibungen der Auseinandersetzung zwischen Unglaube und Glaube prägen die Erzählstruktur von Johannes 1-12 und seine dualistischen Sprachelemente (Schnelle 2009:11). Daher erhält die scharfsinnige Darstellung der zwei geistlichen Gebiete und ihres Verhältnisses zueinander eine hohe Bedeutung.

Gleichzeitig zeigen diese Konfrontationen, dass Jesus (insb. in Wahrheit und Befreiungskraft bzw. Gnade – vgl. Joh 8,32) die einzige Gegenkraft zu dem Machtbereich des Teufels bieten kann (v.a. Joh 12,31). So bleibt bei der narrativen Konstruktion des Verhältnisses zwischen Gemeinde und Welt – selbst in ihrer aktiven bis hin zu aggressiven Ablehnung – weiterhin die helfende und rettende Zuwendung Jesu ihr gegenüber erhalten, ja wird vor diesem dunklen Hintergrund gar klarer (u.a. Joh 3,15ff; 12,47). Dies zeigt sich insbesondere dadurch, dass Jesus (inkl. Johannes d. T. und Jesu Anhänger³⁸⁵) – trotz des spannungsreichen Verhältnisses – die Verlorenheit der Welt bzw. ihr Erlösungsbedürfnis nicht aus den Augen verliert. Er sieht und stillt konstant sowohl geistliche (u.a. Joh 4,4-42³⁸⁶; 7,14; 8,2; vgl.

³⁸⁵ Wiederholt bezieht Jesus dabei seine Jünger in seinen zu erwartenden Weg der Ablehnungen, Feindseligkeiten und Leiden mit ein (u.a. Joh 11,7-16). Für die Jünger ist die Gemeinschaft mit Jesus eine Frage von Leben und Tod (vgl. Joh 5,24; Wilckens 2003:72); und doch wollen sie dort sein, wo Jesus ist (vgl. Joh 1,39; 10,27-29; 12,26). So kann der Weg des (bleibenden und bekennenden) Glaubens bzw. der Nachfolge nur in Verbindung mit der Bereitschaft, mit Jesus sogar in den Tod zu gehen, gedacht werden. Ebenso spricht Jesus im Zusammenhang mit seiner „Verherrlichung“ (Joh 12,20-28) und „Erhöhung“ (Joh 12,28-33), wodurch das Heil gegenüber vielen bzw. allen Völkern gestiftet und geöffnet wird (Joh 12,24 – Bild vom Weizenkorn), davon, dass seine Jünger – genauso wie er – ihr Leben gering achten (wörtl. „hassen“) sollen, um es für das ewige Leben zu bewahren; ebenfalls sollen sie ihm die Treue halten (wörtl. „wo ich bin, da wird auch mein Diener sein“), dann wird sie der Vater selbst ehren.

³⁸⁶ Auffällig ist dabei, dass Jesus dabei auch Anknüpfungsmöglichkeiten (in Kultur, religiöser Zugehörigkeit, Natur usw.) sieht, um mit gottfernen Menschen in Kontakt zu treten.

18,20) als auch körperliche (Joh 4,43-54; 5; 9; 11) Nöte. Damit kommt in der narrativen Beschreibung des Gemeinde-Welt-Verhältnisses deutlich zum Ausdruck, dass die Gemeinde – entsprechend ihrer Ausrichtung auf Jesus (insb. Joh 10) – unabhängig äußerer Umstände an ihrer Weltzuwendung – in Verkündigung und Diakonie – festzuhalten hat. Gerade im Blick auf das Erlösungsbedürfnis der Welt (und der daraus resultierenden Konsequenzen – Joh 3,16-17) sollte die Gemeinde eine sowohl von Zurückgezogenheit und von Überheblichkeit freie als auch eine von weltumspannender Offenheit und Wertschätzung (in Worten und Taten) bestimmte Haltung einnehmen und bewahren. Dass die Gemeinde in konfliktgeladener und gefährlicher Lage der Welt nicht schutzlos ausgeliefert ist, das bestätigt und vertieft der nächste große Erzählblock.

Im dritten Erzählteil, Johannes 13-20, findet sich zunächst ein ausführliches ekklesiologisches Grundkonzept (Joh 13-17; ähnlich bei Metzner 2000:209). Im Anschluss daran wird der Konflikt Jesu mit der Welt und damit der narrative Spannungsbogen durch Jesu Verhaftung und Prozess, Kreuzigung (als Spitze der Ablehnung durch die Welt) und im Osterngeschehen gelöst (Joh 18-20), bestätigt Theobald (2009:15 und 19).

In den Kapiteln 13-17 gewinnt die Charakterisierung der Gemeinde weiter an Profil. Die Glaubenthematik wird weitergeführt, allerdings weniger in der Facette des Gläubig-Werdens (vgl. Joh 1-12), sondern vielmehr in der Facette des Gläubig-Bleibens. Der Grund dafür liegt darin, dass Jesus seine Anhänger auf den kommenden Abschied von ihm vorbereitet („Weggang zum Vater“ – Joh 13,1) und sie darum – in direkter Weise – als Glaubende anspricht.

Die Aussagen zum Gläubig-Bleiben enthalten einen Innen- und einen Außenaspekt. Im Innenaspekt werden die ethisch-ekklesiologisch bestimmten Themen von dienender bzw. liebender Grundhaltung der Jünger-Gemeinde untereinander (Joh 13), vom Bleiben in Christus (Bild: Rebstock – Reben) und vom Fruchtbringen in der Bruderliebe behandelt (Joh 15). In Ergänzung dazu wird im Außenaspekt (insb. in Joh 15-17) das Verhältnis der Jünger zum feindlichen Teil der Welt dargestellt und mit der Verheißung des Parakleten verbunden. Beide Aspekte zeugen von der Zukunftsfähigkeit der Gemeinde in der Welt. Zum einen kann die Gemeinde trotz der räumlichen Trennung von Jesus dennoch mit ihm verbunden bleiben, so dass weiterhin Frucht (v.a. der Liebe) entstehen kann (vgl. Weinstock und Reben). Zum anderen ist es für die Gemeinde durch diese „organische“ Verbindung mit Jesus

möglich, den zu erwartenden Anfeindungen seitens der Welt standzuhalten und wirksam zu bleiben (v.a. Joh 15,18-25).

So platziert der Verfasser an dieser Stelle einen Erzählteil, in dem er literarisch durchdacht ausführt, wie es nach dem Abschied Jesu mit der Gemeinde in der Welt weitergehen soll. Er beschreibt das Verhältnis der Welt zur Gemeinde mit dem absoluten Ausdruck „Hass der Welt“ (vgl. 16,33 – Bedrängnis von Seiten der Welt) und nimmt anschließend Bezug auf zukünftige, konkrete Verfolgungssituationen der Gemeinde: „Sie werden euch aus der Synagoge ausschließen“ (Joh 16,2; vgl. 9,22; 12,42f). In diesem Hass offenbart und konkretisiert sich die Sünde der Welt gegen Jesus und seine Gemeinde (ähnlich Metzner 2000:216). Deshalb bilden die Glaubenden eine Leidensgemeinschaft mit Jesus, weil sie Jesu Freunde (Joh 15,15) sowie Zeugen seiner Worte und Werke sind und die Welt Jesus schon vorher gehasst hat (Keener 2012:1019). Auf diese Weise wird die drohende Anfeindung der Gemeinde christologisch begründet und somit als ihre Teilhabe am Leidensgeschick Jesu (Joh 15,18ff; vgl. 13,16).³⁸⁷

Das düstere Bild, das von der Welt gemalt wird, will das Verhältnis der Gemeinde zur Welt nicht insofern prägen, als die Gemeinde eine geistliche Front gegenüber der Welt bilden soll. Denn aus dem literarischen Kontext dieses Erzählteils geht deutlich hervor, dass die Gemeinde weiterhin eine von Jesus in die Welt gesandte und bekennende Gemeinde bleibt: „Aber auch ihr zeugt, weil ihr von Anfang an bei mir seid“ (Joh 15,27). Mit diesem Ziel sind sie in die Welt gesandt (vgl. Joh 17,11), wie Jesus zuvor selbst vom Vater gesandt wurde (Joh 17,18; Wilckens 2003:84).³⁸⁸

Vielmehr will der Verfasser auf diesem negativen Hintergrund der Gemeinde den gegen sie gerichteten Hass verstehbar machen, um sie auf diese Weise umso mehr zum bleibenden Glauben anzuspornen. Wenn Glaubende das nutzen, was ihnen von Jesus zur Verfügung gestellt wird (d.i. Bleiben in Jesus, in der liebenden

³⁸⁷ Zu Joh 11,16 fällt überdies auf, dass zur Aufforderung Jesu an seinen Jüngerkreis, für Ablehnung bis hin zur tödlichen Bedrohungen bereit zu sein, eine Aufforderung der Jünger untereinander dazu kommt: „Da sprach Thomas, der auch Zwilling genannt ist, zu den Mitjüngern: Lasst auch uns gehen, dass wir mit ihm sterben“; damit scheint die Figur des Thomas – ebenfalls – ein Vorbild dafür zu bilden, was es heißt, mit Jesus zusammen Feindschaft bis zur Bedrohung des eigenen Lebens auf sich zu nehmen (Beutler 2012:276-277).

³⁸⁸ Hierfür scheint bspw. die Erzählfigur Johannes d. T. in seiner konstanten Zeugen-Tätigkeit als Vorläufer der Jünger-Gemeinde und somit als Identifikationsmöglichkeit dienlich zu sein.

Einheit untereinander³⁸⁹ und in der Geistverleihung), dann können sie in diesen geistlichen Auseinandersetzungen bestehen. Gerade die Geistgabe und –wirkung verdeutlichen, dass die Gemeinde vom Sieg Jesu bzw. der Entmachtung Satans getragen ist. Denn Jesu Sieg betrifft zum einen – wie zuvor beschrieben – die kosmologische Dimension, da sein universelles Heilswerk und -angebot Satans Vorrangstellung in der Welt bricht (vgl. Joh 12,31). Zum anderen zeigt sich der Sieg Jesu in der anthropologischen Dimension, nämlich in der (Gabe und) Wirkung des Geistes in den und durch die Glaubenden (Theobald 2015:284). So stehen die Glaubenden fortwährend vor der Aufgabe, sich in ihrer alltäglichen Lebensgestaltung für die Leitung des Heiligen Geistes (Joh 16,13) und nicht für sündhafte bzw. „böse Werke“ (Joh 3,19f.36; vgl. 17,15) zu entscheiden. Jedoch gibt es einen Unterschied zwischen Gemeinde und Welt: Erstere kann ein von der Macht der Finsternis bzw. Sünde befreites Leben führen (Joh 8,32), letztere nicht.

Der zweite große Erzählteil mündet nach Jesu Abschied von seinen Jüngern in den Bericht über Jesu Leiden, Sterben und Auferstehung (Joh 18-20). Hier wird zunächst erklärt, warum Jesu Herrschaft (bzw. Überwindung der „Welt“ – Joh 16,33) mit seinem Sterben keinesfalls scheitert. In dem Gespräch mit Pilatus offenbart Jesus nämlich das wahre Wesen seiner Person und Sendung: Seine Königsherrschaft ist nicht aus dieser Welt (Joh 18,36). Weil seine Herrschaft (und sein Ursprung) in Gott gegründet ist (Schnelle 2009:298-299), liegt das göttliche Ziel der Sendung gerade in Jesu Sterben und damit verbunden in der Befreiung der Welt von der Macht und Knechtschaft der Sünden (v.a. Joh 1,29; 8,33f; 19,30). Damit ist Jesu Sterben nötig, weil die Welt vor dem Heilsgeschehen Gottes in Jesus tatsächlich verloren gewesen ist (ähnlich bei Onuki 1984:135).

Im Zusammenhang des Ostergeschehens erhalten die Jünger von Jesus den Sendungsauftrag in die Welt. Dabei soll die Mission der Gemeinde dem *christologischen Vorbild* folgen: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21). Hierbei gilt es zu beachten, dass das Wirken der Gemeinde nicht an die Stelle des Wirkens Jesu tritt. Vielmehr ist die Sendung der Gemeinde die *Fortsetzung der Sendung Jesu* und bleibt auf diese stets ausgerichtet (Schnelle 2009:283). Mit dem Sendungsauftrag in die Welt bekommt die Gemeinde die *Vollmacht*, um die Welt zum Glauben an Jesus zu rufen. Mit der *Gabe des Geistes* erhält die Ge-

³⁸⁹ Folglich wird die Welt bereits daran, wie Glaubende miteinander umgehen, die wirksame Gegenwart Jesu und seiner Liebe in ihrer Mitte erfahren bzw. erkennen (Wilckens 2003:63).

meinde die dafür nötige Fähigkeit. Die Gemeinde sollte somit – in Analogie zur Sendung Jesu – ihrer *Weltverantwortung* nachkommen, indem sie das Heilshandeln in Jesus durch ihr Leben im Eins-Sein bezeugt, in der Verkündigung weitergibt und durch Taten der Liebe beweist.

Der abschließende Erzählteil, Johannes 21, führt – ähnlich wie bei den Abschiedsreden – aus, wie es mit der Jünger-Gemeinde nach Jesu Auferstehung und Weggang zum Vater weitergehen soll. Hierbei kommt die Thematik des Im-Glauben-Bleibens und der Existenz der Gemeinde in einer ihr gegenüber feindlichen Welt in mehreren Facetten zum Ausdruck.

Erstens wird mit der inneren Wiederherstellung des Petrus durch den auferstandenen Jesus verdeutlicht, dass die Weiterführung der Gemeinde (und damit ihre Existenz in der Welt) trotz menschlichen Versagens möglich ist. Dies kann dann geschehen, wenn die Betroffenen in einer aufrichtigen Verbundenheit mit dem Auferstandenen (und seiner Kraft) bleiben.

Und zweitens wird der Glaube an (den fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen) Jesus mit der Leidensbereitschaft – insbesondere gemäß der narrativen Struktur der zweiten Hälfte des Evangeliums (Beutler 2012:277) – aufrechterhalten und durch die Gegenwart und Kraft des Auferstandenen ergänzt. Die Treue der Glaubenden gegenüber Jesus (bis in dessen schwerste Stunden hinein) greift ein Motiv aus der Jüngerberufung von Johannes 1,38-39 auf (Beutler 2012:279) und bildet damit eine „Klammer“ bzw. die Bekräftigung des Motivs.

Dementsprechend wirken die Tatsache der Auferstehung und die Präsenz Jesu in Verbindung mit dem Beispiel der Wiederherstellung (und Einsetzung) des Petrus auf dem dunklen Hintergrund der Welt umso erfolgversprechender und motivierender für das Sein und Handeln der Gemeinde in der Welt und für die Welt.

Zusammengenommen will das JohEv – als Teilaspekt der neutestamentlichen Theologie und Ekklesiologie – in seiner narrativen Entfaltung auch dazu beitragen, die (nachösterliche) Existenz der Gemeinde in der Welt zu klären. Es will dabei skizzieren, wie die angemessene Existenz und Wirkung der Gemeinde in ihrem Verhältnis zur Welt aussehen soll. So bildet das JohEv eine der umfassendsten Äußerungen des Neuen Testaments, insbesondere zum Entstehungsgrund der Gemeinde aus der von Gott geliebten Welt (u.a. Joh 1,29; 3,15ff; 12,46f), zur Existenzwei-

se als geistbegabte³⁹⁰ Glaubende bzw. Kinder Gottes (u.a. Joh 1,12f; 3,1-11; 7,37-39; 15,26), zu den „Regeln“ des Miteinander- und Füreinanderseins (insb. Joh 13,1-35; 15,1-17) und zur Hilfe in dem Dienst und in der Auseinandersetzung in und mit der Welt (u.a. Joh 15,18ff).

Dabei finden sich im JohEv weniger Konkretisierungen zu den Ursachen (u.a.) der gefährdeten Einheit unter der Glaubenden (im Unterschied bspw. zu Eph 4). Es lassen sich auch keine konkreten Bemühungen bzw. Maßnahmen erkennen, die es zur Warnung der Einheit bei innergemeindlichen Krisen zu ergreifen gilt (im Unterschied zu den Anstrengungen des Paulus im Galaterbrief und im zweiten Korintherbrief – Dietzfelbinger 1997:341).

Vielmehr sticht die in christologischer Perspektive ausgearbeitete Analyse der Gegenwart und Zukunft der Gemeinde hervor (bspw. Sendung, „Hass der Welt“) und übertrifft alles, was die anderen Evangelien zur Gemeinde und ihrer Relation zur Welt sagen. Auch paulinische Aussagen erreichen zu diesem Themenkreis nicht die christologische Grundsätzlichkeit und Konzentration, auch wenn sie in ihrer Konkretheit (bspw. in der Paränese) über die allgemeine bzw. prinzipielle Formulierung einiger johanneischer Aussagen (bspw. Liebesgebot) hinausgehen (Dietzfelbinger 1997:361-362).

8.2 Methodologische Reflexion und Ausblick

Nach der Durchführung des narrativen Analyseverfahrens stellt sich die Frage, ob der methodologische Ansatz angemessen für Text und Fragestellung ist.³⁹¹ Hilft die gewählte Methodik, das Verhältnis der Gemeinde zur Welt im JohEv wahrzunehmen und zu verstehen? Darauf gibt es eine zweigeteilte Antwort.

(a) Zum einen muss die Frage bejaht werden: Die Anwendung des Analyseverfahrens ist konsequent, da dieses auf das JohEv als literarisches Werk einging und zur Wahrnehmung der narrativen Struktur, des Stils und der Sprache geführt hat.

³⁹⁰ Im JohEv gewinnt der Heilige Geist wesentlich deutlicher als bei den Synoptikern einen personalen Charakter (Karrer 1998:311). Wodurch in der Erzählung klar gemacht werden soll, dass die Gemeinde nach dem Fortgang Jesu nicht verwaist ist. Genaugenommen bedeutet die Geistgabe sogar mehr, denn durch sie bedarf die Gemeinde nicht mehr des physischen Sehens (Joh 20,29).

³⁹¹ Textgemäß ist dieser Ansatz schon deshalb, wie die vielen Studien zur (Evangelien-)Exegese mit narratologischen Methoden belegen (Näheres im einleitenden Teil der Arbeit), da das JohEv entsprechend dem breiten Konsens als Erzähltext wahrgenommen wird. So erklärt Theobald (2009:14-16): Eine Erzählung ist das JohEv schon deshalb, weil es das Merkmal teilt, in einer inneren Einheit bzw. als Ganzes gestaltet zu sein; zudem ist im JohEv kein Erzählteil beliebig eingefügt.

Überdies führte das Analyseverfahren zu Untersuchungsergebnissen, die durch ihre Verwurzelung im Textsinn verstehbar und überprüfbar sind.

So haben die Beobachtungen ergeben, welches Leitthema das JohEv enthält (inkl. Leitworte und -motive), nämlich die Offenbarung Gottes in dem gesandten Sohn Gottes, und welchen Texten hierfür eine Schlüsselfunktion zukommt. Darauf aufbauend ließen sich Signale wahrnehmen (v.a. durch Reaktionen seitens der [Menschen-]Welt auf das Offenbarungs- und Rettungsgeschehen in Jesus), aus denen sich die zentrale dramaturgische Linie im JohEv zusammensetzt (ähnlich bei Frey & Poplutz 2012:15): Der sich ständig steigende Konflikt zwischen Jesus und einigen seiner jüdischen Zeitgenossen, der aus dem bleibenden Unglauben an die Weltzuwendung Gottes in seinem Sohn resultierte (daher auch u.a. die dualistischen Sprachelemente – ähnlich bei Schnelle 2009:11).

Die methodologischen Erwägungen führten zu dem Ergebnis, dass die Jesus-Gemeinde wesensmäßig vom bleibenden Glauben (d.h. bis hin zur letzten Konsequenz) gekennzeichnet ist, während für die Welt der dauerhafte Unglaube (d.h. bis hin zur aggressiven Ablehnung) charakteristisch ist. Für beide Seiten brachte der Verfasser Beispiele in Form von Erzählfiguren (inkl. Dialoge), woraus sich relevante Identifikations- und Handlungsmöglichkeiten ableiten ließen.

Auf diese Weise stellte sich heraus, dass sich im JohEv – obwohl es sich nicht als systematisches Dokument johanneischer Ekklesiologie und Kosmologie begreifen lässt – Aspekte von Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Welt erkennen ließen. So wurde klar, dass das JohEv zwar keine Theorie zur Gemeinde und Welt bietet und es darin nicht um ausdrücklich begründete, konkrete und betont universale Handlungsanweisungen geht. Vielmehr regt die Lektüre ihre Rezipienten – in Form einer narrativen Ekklesiologie und Kosmologie – zum intensiven Nachdenken über Werte einerseits des gottfernen und andererseits des gottzugehörigen Bereichs an (d.h. auch Überdenken der eigenen Werte[-systeme]). Weil die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen Gemeinde und Welt an einen Erzähltext gerichtet wurde, ist klar geworden, dass es sich im JohEv um ekklesiologische und kosmologische Wertvorstellungen handelt, die impliziert sind und dabei unterschiedlich stark im Fokus stehen. Es wurde deutlich, dass selbst im Falle eines Erzählabschnitts, dessen Zielrichtung sich nicht mit der Forschungsfrage der Arbeit deckte, dennoch Wertvorstellungen weitertransportiert werden (bspw. Jesus offenbart sich der Samaritanerin und führt sie so zum Glauben – mögliche ekklesiologische Facet-

te: Anknüpfungsmöglichkeiten und Verständnishilfen in der Begegnung mit der Welt erkennen). So führte die Ermittlung der Handlungsbausteine dazu, daraus ekklesiologische Handlungsoptionen abzuleiten (d.h. eine Hilfe zur Findung der eigenen ekklesiologischen Position bieten).

Ebenfalls hilfreich war die Beobachtung von ekklesiologischen Bildern (vgl. Weinstock, Rebe und Frucht; Ströme des lebendigen Wassers), da sich aus ihnen allgemeingültige Ideale von Gemeinde ergaben (Frey 2010:460). Ein ekklesiologischer (und kosmologischer) Sinn ließ sich auch in der zur johanneischen Bilderwelt gehörigen dualistischen Metaphorik erkennen (u.a. Licht und Finsternis, Leben und Tod, Geburt von oben und von unten). Gerade die dualistischen Elemente zeigen eine deutliche Grenze auf zwischen Gemeinde und Welt. Dabei zeigte sich die Grenze keinesfalls als absolut und unüberquerbar, denn von Beginn des Evangeliums an hat das Licht eine grenzüberschreitende Funktion, jedoch ohne aufzuhören, weiterhin Licht zu sein (Joh 1,5: „Und das Licht scheint in der Finsternis“).

Die Wahrnehmung der intertextuellen Bezüge innerhalb des JohEv vor allem zu den Schriften des Alten Testaments hat die Sicht darauf geschärft, wie alttestamentliche Vorstellungen insbesondere vom (neuen) Eingreifen Gottes in seine Schöpfung (Joh 1,1), vom „Wohnen“ Gottes unter seinem Volk (Joh 1,14), von der Gottzugehörigkeit (Joh 1,12; 3,5), vom prophetischen Bezeugen (Joh 1,29 u.ö.), von hirtentähnlicher Bewahrung und Führung Gottes (Joh 10), von der Geistgabe und -wirkung (Joh 3,1-11; 7,37-39; 14,26; 15,26; 20,22 u.ö.) auf die Jünger-Gemeinde in ihrem Sein und Wirken in der Welt projiziert wurden. Im Rückschluss wird deutlich, dass durch die vorhandene Intertextualität eine konzeptionelle Ähnlichkeit zwischen dem JohEv und den entsprechenden alttestamentlichen Texten feststellbar ist (bspw. gemäß Exodus wohnt und wirkt Gott unter seinem Volk, was vergleichbar ist zur Präsenz und Wirkung Jesu durch die Gabe des Parakleten in seiner Gemeinde gemäß des JohEv).

Ekklesiologisches und kosmologisches Profil entstand also vorwiegend durch erzählte Darstellung (v.a. durch narrative und agierende Figuren – deren Identität, Lebenswelt, Motivation – und Redeblöcke), metaphorische Elemente und Intertextualität, weniger durch reine Argumentation. Dies führte dazu, dass narrative Reflexionen, die ekklesiologische Bezüge bzw. Zielsetzungen haben (v.a. im Bezug zum Kosmos), wahrgenommen wurden. Dazu gehören beispielsweise: Die Weltzuwendung im Offenbarungsreden und -wirken (d.h. im Eröffnen des Glaubens), Rufen in

die Nachfolge Jesu bzw. Glaubensgemeinschaft (d.h. Entstehung des Glaubens), im Zeugnis/Bekenntnis (bis zum Äußersten), im Suchen und Finden von Anknüpfungspunkten zu nichtglaubenden Menschen, im Erkennen und Stillen seelischer sowie körperlicher Nöte (trotz feindlicher Ablehnung seitens der Welt), im Verstehen der kosmologischen Ablehnung (d.h. die Zugehörigkeit des Kosmos zum teuflischen Herrschaftsbereich), im Erhalten der Glaubensgemeinschaft durch eine dienende sowie liebende Einstellung, im Umgang mit Konfrontationen mithilfe der Geistgabe und –wirkung, im Wiederaufbau und Einsetzen von Glaubenden nach persönlichem Versagen.

(b) Zum anderen muss die obige Frage zur methodologischen Reflexion verneint werden, wenn dabei der Anspruch auf ein vollständiges Bild des Verhältnisses von Gemeinde und Welt erhoben wird. Der gewählte exegetische Ansatz beschränkt sich weitestgehend auf die erzählte und weniger auf die antike Welt des JohEv.³⁹² Die Rekonstruktion der antiken Lebenswelt hätte möglicherweise einen Beitrag dazu leisten können, die eingesetzten Metaphern, Gespräche und Figuren und ihre Funktionen im Blick auf die ekklesiologische und kosmologische Bedeutung zu erklären. Dementsprechend wurden der Textsinn und daraufhin die ekklesiologischen und kosmologischen Verbindungen literarisch herausgearbeitet. Damit lag die Konzentration der Untersuchung auf einem der beiden Punkte.

Der Blick auf die Bezüge des JohEv zur antiken Welt gehörte nicht zum Hauptinstrumentarium der Erzähltextanalyse. Dies geschah jedoch nicht, um aussagen zu wollen, dass das JohEv eine fiktionale Erzählung sei (anders u.a. Poplutz 2012:23). Denn die tatsächliche Existenz beispielsweise der Figurengruppe der Pharisäer zur damaligen Zeit wird breit belegt (gründlich dazu: Saldarini 2001). Außerdem gibt es zum Quellenwert des JohEv zwei Positionen: Auf der einen Seite stehen diejenigen, die einen Beitrag des JohEv zur Rekonstruktion des historischen Jesus anzweifeln, und auf der anderen Seite diejenigen, die dem JohEv Genauigkeit und Detailkenntnis von Tatsachen zuschreiben (bzgl. Ortsangaben im JohEv Theobald 2009:17). Da diese Diskussion bislang ergebnislos blieb, schließt sich diese

³⁹² Wie im einleitenden Teil der Arbeit dargelegt, werden verschiedene Überlieferungs- und Redaktionsstufen (u.a.) nicht einbezogen und analysiert, da der Einbezug dieser Analyse keine weiteren methodischen Erkenntnisse in Bezug auf die Erzählung zulassen, sondern lediglich die Zahl der Interpretationsmöglichkeiten erhöhen würde. Ebenso wurde darauf verzichtet, einen ausführlichen Überblick über die Forschungs- und Interpretationsgeschichte des JohEv zu geben, da diese in den einschlägigen Kommentaren und Monografien schon mehrfach geschehen ist.

Untersuchung der folgenden Lösung an: Der Evangelist entwickelt auf der Basis guter historischer und topographischer Kenntnisse eine theologisch vertiefte Sicht der Geschichte Jesu Christi und blickt zugleich den historischen Ereignissen und irdisch-äußerlichen Dingen mit den Augen des Glaubens auf den Grund und legt die verborgenen, göttlichen Gedanken offen (Heil 2008:110).

Des Weiteren fallen die Antworten auf die obigen Fragen zur Methodik dann negativ aus, wenn die aus ihr gewonnen Ergebnisse zu „prinzipiellen“ Lehren der johanneischen Ekklesiologie und Kosmologie erklärt werden. So könnte beispielsweise die absolute Beschreibung des „Hasses der Welt“ zu einem negativen Prinzip bzw. Grundsatz des Verhältnisses der Welt gegenüber der Gemeinde erklärt werden. Auf diese Weise könnte die strikt negative Darstellung und Bewertung auf die gesamte gottferne Menschenwelt übertragen werden. Dabei würde sie aber nicht das grundsätzliche Verhalten aller Nichtglaubenden gegenüber der Gemeinde erklären (vgl. Joh 4,1-42), sondern nur einiger. Somit muss die Gefahr exegetischer Einseitigkeiten, Generalisierungen und damit beliebig konstruierbarer bzw. verzerrter Gemeinde- und Weltbilder und deren Bewertungen bedacht werden.

Weiterführend für die johanneische Ekklesiologie in ihrer Verhältnisbestimmung zur johanneischen Kosmologie könnte es – über die vorliegende Studie hinaus – sein, das JohEv nach ethischen Handlungsmodellen zu untersuchen. Welche ethischen Grundlagen (Zimmermann 2012:170), die zu einem glücklichen Leben führen (insb. Joh 10,10³⁹³), lassen sich erkennen oder ableiten? Steht das im Kontrast zu einem von der Welt bestimmten Leben und wenn ja, in welchem? Gibt es beispielsweise Handlungsmodelle, wenn (glaubende oder nichtglaubende) Menschen in die direkte Konfrontation mit dem Sterben eines vertrauten Menschen geraten (bspw. Joh 11)? Welche Vorstellungen und Identifikationsangebote kann die Gemeinde im Vergleich zur Welt dazu bieten? Finden sich ethische Reflexionen über das Leben, sei es das gegenwärtige, zukünftige, zerbrechliche oder geschenkte Leben? Und inwiefern lassen sie sich der johanneischen Ekklesiologie bzw. Kosmologie zuordnen?

³⁹³ An das Leben „im Überfluss“, bekräftigt Ramsey (2010:585) erinnern auch diese Erzählungen des Evangeliums: Die sechs riesigen Fässer Wein, die Jesus aus dem Wasser verwandelte (Joh 2,6), die zwölf Körbe vom übriggebliebenen Brot (6,13), die volle Parfümflasche von Maria (12,3), eine etwa hundert Pfund schwere Kräutermischung mit der Jesu Körper einbalsamiert werden sollte (19,3), und der enorme Fang von 153 großen Fischen (21,11).

9 AKTUALISIERUNG

Die johanneische Erzählung trägt in sich den Anspruch der *überzeitlichen – und damit übergemeindlichen – Gültigkeit*, was schon an der übertreffenden Aufnahme von Genesis 1,1 in der Texteröffnung deutlich wird (Frey 2008:758).³⁹⁴ Dieses Evangelium, hält Frey (2008:758) fest, ist faktisch ein Werk für alle, die an Jesus glauben (inbs. Joh 1,12f; 3,15ff; 20,31). Aus dem Grund zielt das letzte Kapitel darauf ab, Untersuchungsergebnisse zu „Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Welt“ mit dem gegenwärtigen Gemeindebau, der Verkündigung und der Mission in den Dialog treten zu lassen.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung können der heutigen Gemeinde sowohl zu vertieften christologisch-soteriologischen, ekklesiologischen und kosmologischen *Erkenntnissen* verhelfen (vgl. Joh 1,11-13; 3,16f; Joh 20,30f) als auch einen Beitrag zur *Klärung* der eigenen Situation (Frey 2010:460) und zum Begreifen der eigenen Existenz sowie Wirkung leisten (bestätigt Dietzfelbinger 1997:358). Hierbei sollte jedoch berücksichtigt werden, dass – obwohl das JohEv wie eine Skizze von Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Welt wirkt (ähnlich bei Dietzfelbinger 1997:358) – die Situation der Glaubenden heute eine ganz andere sein kann als die Situation der Glaubenden damals. So wäre eine Übertragung des johanneischen Gemeinde-Welt-Verständnisses (bzw. von Teilaspekten) im Fall abweichender Umstände *problematisch*. Von daher sollen im nachstehenden Teil prinzipielle (d.h. möglichst situationsübergreifende) Aspekte der johanneischen Gemeinde-Welt-Charakterisierung herausgestellt und in ihrer Bedeutung für die heutige Gemeinde befragt werden.

³⁹⁴ Zur intendierten Leserschaft des JohEv zählen auch gemäß Joh 20,31 sowohl die Christen zur Zeit der Abfassung des Evangeliums als auch alle ihr folgenden Generationen (Thyen 2005:776). Ein Evangelium, das mit einer übertreffenden Aufnahme von Genesis 1,1 einsetzt und als Werk des von Jesus geliebten Jüngers konzipiert ist, erhebt eindeutig den Anspruch auf eine übergemeindliche und auch überzeitliche Anerkennung. Zweifelsohne will es nicht als eine gruppeninterne Verständigung eines weltablehnenden und –abgewandten Kreises verstanden werden (wo diese Behauptung mit den dualistischen Sprachelementen des JohEv zu belegen versucht wird, wird deren Funktion missverstanden; denn gerade diese belegen, dass die Lektüre nicht aus einer für Insider zugänglichen Sprache und damit einer sektenhaften Gemeinde erschlossen werden kann). Das JohEv wählt vielmehr den informativen Weg. Es vermittelt im Verlauf des Schreibens die erforderlichen Deutekategorien und führt so die Rezipienten in seine Welt ein. Dementsprechend ist dieses Evangelium faktisch ein Werk für alle, die an Jesus Christus glauben (Frey 2008:758).

Ebenso sollen die Ergebnisse die heutige Gemeinde in eine *kritische Selbstwahrnehmung und -prüfung* führen. Hierfür könnten diese Fragen relevant sein: Woher soll die Gemeinde ihre Kraft für ihre Existenz (und Wirkung) nehmen? Wo soll die Gemeinde die Quelle für ihre Weltzuwendung (d.h. ihre Verkündigung bzw. ihr Zeugnis, ihre Einheit und ihren Dienst) suchen? Schafft die Gemeinde es, Ablehnung (bis hin zum Verfolgtsein) zu ertragen, indem sie sich dabei in ihrer Analogie (und Zugehörigkeit) zu Jesus erfährt? Ist die Gemeinde in der Lage, ihre Existenz zu bejahen, weil sie sich in ihrer Auseinandersetzung mit der Welt und mit sich selbst durch den Parakleten getröstet, gestärkt und geleitet weiß? Auf diese Fragen sollen im nachfolgenden Teil Antworten gegeben werden.

9.1 Gemeinde: Gerufene Menschen(-welt)

(a) Gerufen aus zuvorkommender und bedingungsloser Liebe

Das JohEv hebt deutlich hervor, dass die Gemeinde eine Initiative Gottes durch Jesus (Joh 6,35-40.65) aus zuvorkommender Liebe ist (Joh 3,14-17; Steyne 2004:62). In der Gemeinde, so betont Schnackenburg zu Recht, wird Gottes unendliche Liebe zur geschichtlichen Tat (1979a:424). Die Qualität dieser Liebe zeigt sich gemäß des JohEv insbesondere an zwei Tatsachen:

Erstens liebt Gott die Menschen(-welt). Genaugenommen richtet sich seine Liebe nicht auf etwas, was ihm liebevoll zugewandt ist, sondern gilt der von ihm *abgewandten* und in der Finsternis bzw. in der Verlorenheit befindlichen Welt (Joh 1,5.9-10; Theobald 2009:271).

Zweitens richtet sich Gott an die Welt in einer der „Welt entsprechenden Weise“ (Hahn 2005:609). Gott wird persönlich. Der Logos wird Fleisch, das heißt, Jesus nimmt als „Sohn“ die *irdische Wirklichkeit* an (es ist soz. irdisches Geschehen). Folglich wird Gott in seiner Liebe zur Welt durch das „Herabkommen“ Jesu gegenwärtig³⁹⁵ und erkennbar.

Eben diese zwei Tatsachen gehen im Denken (und dann auch in der Lebensgestaltung) so mancher Gemeindeglieder zu schnell verloren. Der Glaube an Jesus

³⁹⁵ Das lässt sich insb. von der Wendung „und (der Logos) zeltete unter uns“ ableiten, dass es sich hierbei um eine Verknüpfung zur alttestamentlichen Tradition von der *Gegenwart Gottes im heiligen Zelt* (bspw. Exodus 24,16; 25,8; 33,18; 34,6-7) handelt. Infolgedessen schließt die Menschwerdung des Logos das *Gegenwärtig-Werden Gottes in der Welt* ein (deshalb auch Umschreibungen wie „Herrlichkeit“ und „Fülle der Gnade und Wahrheit“; Hahn 2005:622).

(als die Wahrheit schlechthin) macht Menschen von allem frei, was sie fesselt und zerstört (vgl. Joh 8,36), und führt sie zu einem neuen, ewigen Leben mit und für Gott (Joh 3,36). Dass es keine andere Ideologie oder Religion gibt, die Vergebung und ein neues Leben jenen verkündet, die nichts getan haben und tun können, um dem verdienten Gericht zu entgehen (vgl. Joh 3,36), kann gar nicht zu oft betont werden (u.a. Joh 1,17).

Zu Beginn von Predigten, Seminaren, Bibelarbeiten (usw.) könnte dieser Gedanke immer wieder (kreativ gestaltet) im Fokus stehen, da den Beginn des Evangeliums zwei Tatsachen markieren: Das Erlösungsbedürfnis (Joh 1,29; vgl. Joh 1,5) bzw. die innere Not der Menschen (unabhängig davon, ob diese Not als solche bzw. empfunden wird oder nicht) und zugleich die noch größere bzw. grenzüberschreitenden Liebe Gottes durch Jesus (Joh 3,15ff; vgl. Joh 1,14). In dem wiederkehrenden Aufgreifen dieser Grundwahrheit liegt die Chance, in den Glaubenden eine tiefe Dankbarkeit auszulösen (oder diese aufzufrischen). Diejenigen, die dieser bedingungslose *Ruf Gottes* zum ewigen Heil neu berührt, können dazu motiviert werden, mit ihrer liebenden Einstellung gegenüber Gott und Mitmenschen zu zeigen, ob und inwieweit sie diese Kernbotschaft des JohEv (d.h. die liebende und zugewandte Einstellung) wirklich verstanden haben (d.h. ganzheitlicher und gelebter Glaube).

(b) Gerufen in die Gotteskindschaft

Wie voranstehend beleuchtet, geschieht die Weltzuwendung Gottes allein aus Liebe. Ziel dieses Aktes der Liebe ist es, dass alle Menschen durch den Glauben an die Sendung Jesu – durch die Geburt von neuem bzw. die Geistgabe (Joh 3,3.5) – Kinder Gottes werden (Joh 1,12). Das bedeutet, Gott ist grundsätzlich *beziehungsorientiert*. Dabei deutet der Ausdruck bzw. Ehrentitel τέκνα θεοῦ auf eine liebevolle und konstante (d.h. intakte) Gemeinschaft hin. Dass es Gott auf ein dauerhaftes (Vertrauens-)Verhältnis zu Glaubenden ankommt, bestätigt auch der konsequente Gebrauch des Verbs πιστεύειν εἰς („glauben an“ – der Substantiv πίστις liegt im JohEv an keiner Stelle vor). Es ist also unverkennbar, dass den Glauben, wie ihn das JohEv sieht, das Offensein sowie das persönliche und fortwährende Vertrauen gegenüber Gott (d.h. personelle Bindung) charakterisiert.³⁹⁶

³⁹⁶ Weniger ein Vertrauensakt auf Gottes Macht oder auf die Erhörung eines Bittgebets, wie es bei den Synoptikern der Fall ist (Hahn 2005:672).

Um diesen Zustand aufrechtzuerhalten, sollten die Glaubenden darauf bedacht sein, dass sich nichts zwischen sie und Gott stellt. Sei es irgendeine Beschäftigung oder selbst ihre Mitarbeit bzw. ihr Dienst in der Gemeinde. Glaubende haben um der Beziehung zu ihrem Gott willen Prioritäten zu setzen. Nachfolger Jesu müssen wissen, dass sie in erster Linie durch den Glauben zu Gotteskindern wurden und in zweiter Linie zu seinen Mitarbeitern bzw. Dienern. Infolgedessen kann die Vater-Kind-Beziehung großen Schaden davon tragen, wenn die Glaubenden zwar vorbildlich im Tun von „Gottes Arbeit“ sind, aber ihr Gotteskindsein vernachlässigen (bspw. wenn sie ihre Beziehung zu Gott – im Hören auf Gott im Gebet usw. – nicht pflegen). Das (*Gotteskind-*)*Sein* der Glaubenden sollte vor ihrem Tun stehen (d.h. Christen definieren sich von ihrem Sein her; sie sind nicht deshalb Christen [geworden], weil sie christliche Werke vollbringen bzw. durch fromme Aktivitäten). Steht die Beziehung zu Gott im Fokus der Glaubenden, bekommt ihr Tun eine solide Basis. Weil die Glaubenden Menschen des Geistes sind, sind sie dazu fähig (bspw. im Zugang zu Gott durch Anbetung – Joh 4,24), ihre Beziehung zu Gott zu leben (Fee 2005:144).

Überdies gehören zur Kindschaft im Allgemeinen – auch nach dem damaligen Verständnis – die physische wie auch ethische *Ähnlichkeit*. Übertragen auf die Glaubenden als Kinder Gottes kann das bedeuten: Die Glaubenden stehen fortwährend in der Verantwortung, sich in ihrer alltäglichen Lebensgestaltung für die Leitung des Heiligen Geistes (Joh 16,13) und nicht für sündhafte bzw. „böse Werke“ (Joh 3,19f; vgl. 17,15) zu entscheiden. Einen Unterschied gilt es dabei zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden ins Auge zu fassen: Erstere können durch die Geistverleihung ein von der Macht der Finsternis bzw. Sünde befreites Leben führen (Joh 8,32), letztere nicht. Es geht also um die grundsätzliche Entscheidung, „bösen“ Wünschen und Werken eine kompromisslose Zurückweisung zu erteilen und durchgehend daran festzuhalten (vgl. Joh 8,11), das heißt, sich keinesfalls auf Sünde einzulassen. Weil Christen auf der Seite des Siegers sind und von Gottes Geist geführt werden, können sie aus diesem „Duell“ als Sieger hervorgehen (16,4-11; vgl. Joh 12,31ff).

Im Kreuzestod Christi sehen wir ein konsequentes „Nein“ zur Sünde, das auch zu einem „Nein“ der Glaubenden geworden ist und bleiben sollte (gemäß Joh 15,5: „Wer in mir bleibt und ich in ihm ...“). Infolgedessen ist es mit einem Leben „in Jesus“ und „nach dem Geist“ unvereinbar, einen von der „Welt“ und „ihrem Fürs-

ten“ bestimmten *Lebensstil* zu verfolgen. Hier liegt ein „Entweder-oder-Prinzip“ vor (Fee 2005:180). Es kann daher nicht genug betont werden, dass ein Leben mit und für Gott sowohl mit Privilegien (insb. Beziehung mit Gott, ewiges Leben) als auch mit Verantwortung zusammenhängt (insb. persönliche und bleibende Bindung an Jesus durch Gemeinschaft mit ihm und Aufnahme seiner Worte; Einheit – ethische Integrität, Zeugnisdienst).³⁹⁷

9.2 Gemeinde: Berufene Menschen

(a) *Zur Weltoffenheit berufen*

Wie bereits mehrfach herausgestellt, hat Gott die Rettung der – von der Macht der Finsternis gefangengehaltenen – Menschen(-welt) zur seiner Initiative gemacht. Er selbst sendet Jesus in der Gestalt eines Menschen, um der Sünde den Prozess zu machen. Diesen Einsatz nimmt Gott auf sich, um die gottlosen und sogar gottfeindlichen Menschen für ein (ewiges) Leben im Glauben bzw. in Beziehung zu ihm zu gewinnen (v.a. Joh 1,12f). Dadurch wird deutlich: Nicht die von Sünde bestimmten Menschen werden von Gott verurteilt, sondern die Sünde.

Für die Gemeinde ist diese Differenzierung von großer Wichtigkeit. Sie hilft ihr in zweifacher Hinsicht. Auf der einen Seite wird die Sünde eines Menschen als solche erkannt und entschieden abgelehnt (insb. Joh 21,15-17; vgl. Joh 4,4-26; 8,1-11). Dies ist als Akt der Nächstenliebe zu verstehen, weil darin eine klare, geistliche „Diagnose“ und darum echte Hilfe liegt (d.h. Toleranz an dieser Stelle wäre Lieblosigkeit). Auf der anderen Seite bleibt die *Erlösungsbedürftigkeit* aller Menschen (und damit die notwendige, unmittelbare Nähe zu jedem Menschen) im Blick. In anderen Worten haben Glaubende zwar ein deutliches „Nein“ zur Sünde, aber auch ein deutliches „Ja“ zum Sünder.

An der Darstellung von Jesus im JohEv sehen wir in aller Deutlichkeit, wie diese Unterscheidung gelebt werden kann (schon Joh 8,3-11 bringt es auf den Punkt): Einerseits nimmt er den Sünder als Menschen (Geschöpf Gottes) an: „Auch ich verurteile dich nicht ...“ (Joh 8,11). Andererseits bezieht er klare Stellung zur sündhaften Lebensweise: „... geh hin und sündige nicht mehr“ (Joh 8,12; vgl. Joh 5,14). Die Glaubenden sollten sich deshalb immer wieder in Erinnerung rufen las-

³⁹⁷ Von daher bemerkt Schnackenburg (1979a:238) zur Thematik der – würdigen – Gotteskindschaft treffend: Sei und zeige, wer du geworden bist.

sen: Als sie selbst noch gottlos lebten, hat Gott sie bereits geliebt und gab Jesus für sie hin. Nun sind sie selbst gefragt, ja sogar gefordert, als Glaubende und Gotteskinder in die „Fußstapfen“ ihres Vaters im Himmel zu treten. Von daher sollten sie ehrliches Interesse am Leben von gottfernen Menschen und an ihrer Lebenssituation zeigen (u.a. Joh 1,4) und ihnen gegenüber Annahme und Wegweisung (u.a. Joh 1,19-29) sowie Begleitung (u.a. in Jüngerschaft – Joh 1,35ff) signalisieren.

Diese Weltbejahung und -zuwendung der Gemeinde wird vor allem daran festgemacht, dass die Jünger in Analogie zur Sendung Jesu in die Welt gesandt sind (v.a. Joh 17,18; 20,21). Die Gemeinde sollte daher ihre *Weltverantwortung* ernstnehmen, indem sie das Heilsgeschehen Gottes in Jesus mit ihrem gelebten Eins-Sein bezeugt, in der Lehre verkündet und durch Taten der Liebe beweist. So wie die Gemeinde ihre eigene Existenz der Sendung Jesu verdankt, trägt sie nun geistgewirkt die Botschaft von der befreienden Wahrheit in die Welt (Schnelle 2009:283).

(b) Zur Einheit bzw. gegenseitigen Annahme berufen

Vom „Gehen in die Welt“ (Sendungsauftrag) ist in der kirchlichen Verkündigung immer wieder die Rede. Dabei setzt das JohEv bei einem weitaus grundlegenden Missions-Weg an: „Ich bitte aber nicht für diese allein, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, auf dass sie alle (a) eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; auf dass auch sie in uns eins seien, (b) damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.“ (Joh 17,20f). Daraus gehen zwei Aspekte hervor, die es in der Verkündigung zu beachten gilt.

(1) Innenperspektive: Die Gemeinde lebt von ihrer *Entstehung* her in Einheit bzw. im Füreinander-Sein (orientiert am Vorbild der Einheit zwischen Gott und Jesus – Joh 17). Auf dieser Grundlage wird sie zu einer gesandten Gemeinde. Gemäß des JohEv ist damit eine Teilhabe an Christus nur dann glaubwürdig, wenn sie dem Gedanken der Einheit die nötige Bedeutung beimisst und darauf aufbauend ihre Sendung in die Welt nicht vernachlässigt (Bockmühl zitiert in Reifler 2009:50).

Dass die Reihenfolge „zuerst Einheit, dann Sendung“ Beachtung finden sollte, wird auch durch meine persönlichen Erfahrungen als Jugendpastor und Gastprediger in unterschiedlichen Gemeinden bestätigt: Die Gemeinden, die in ständigen Streitereien leben (d.h. denen es an gegenseitiger Liebe und am Füreinander mangelt – vgl. Joh 15,13), verlieren in der Regel ihre *Vision* und *Ambition* für den Sen-

dungsauftrag. Wenn der Auftrag „nach innen“ nicht wahrgenommen wird, wie kann dann der Auftrag „nach außen“ – in Vollmacht und Echtheit – gelingen? Von daher sollte klar werden, dass Mission nicht nur eine Aktivität der Gemeinde darstellt, sondern Ausdruck ihrer *authentischen Identität und Existenz in Jesus* ist.³⁹⁸ Das Wirken Jesu (mit all seinen Qualitäten – insb. hingebungsvolle und gegenseitige Liebe), des von Gott Gesandten, Gekreuzigten und Auferstandenen, sollte bereits eine gegenwärtige Wirklichkeit in seiner Gemeinde sein und als solche von der Welt wahrgenommen werden.

(2) Außenperspektive: Zweitens ruht in der Einheit der Gemeinde eine „missionarische Eigendynamik“. Durch das gelebte Eins-Sein der Gemeinde, wie Jesus in seinem Abschiedsgebet zu verstehen gibt, wird die Welt an den zentralen Inhalt des Evangelium glauben, nämlich „dass du (Gott) mich (Jesus) gesandt hast“ (Joh 17,21; vgl. 3,16-17). Bereits die Einheit der Gemeinde wirkt gegen ein distanziertes bzw. isoliertes Verhältnis der Gemeinde zur Welt und nicht erst die Aufforderung, Jesu Sendungsauftrag zu erkennen und auszuleben. Die Welt wird an der *gelebten Einheit* der Glaubenden die Gegenwart und Wirkung dessen erkennen, der diese Einheit gestiftet hat und erhält: Jesus, der gesandte Gottessohn (vgl. Joh 13,17.34f). Infolgedessen beginnt mit dem Füreinander-Sein der Gemeinde die evangelistische Verkündigung der Gemeinde.

Mission ohne die Einheit der Gemeinde kann weder gelingen noch gedacht werden. Vielmehr ist das gelebte Eins-Sein unter den Glaubenden ein glaubwürdiges und machtvoll Zeugnis für das Evangelium (und damit der Beginn der „Welt-Mission“).³⁹⁹ Das ernstzunehmen, ist Jesu ausdrückliches Gebet für die christliche Gemeinde.

(c) Zur Sendung berufen

Neben dem Auftrag zur Einheit bekommt die Gemeinde einen Sendungsauftrag in die Welt. Dieser tritt mit dem Ostergeschehen in Kraft (Joh 20,21) und bekommt

³⁹⁸ Die johanneische Vorstellung beinhaltet (wie auch das paulinische „in Christus“) eine starke ethische Dimension; dem Bleiben in Gott bzw. Jesus Christus haftet das Bleiben in der Liebe an (vgl. Joh 15,9.10; eingehender in Schnelle 2007:625).

³⁹⁹ Gerade in einer Zeit, in der es einen bunten Strauß an christlichen Konfessionen (und Kirchen-namen) gibt, hat die Welt (aber auch teilweise die Gemeinde selbst) den Eindruck, die Gemeinde Jesu hat nicht nur den Überblick über sich selbst, sondern auch die Einheit komplett verloren. Das Ergebnis dieser Entwicklung liegt auf der Hand: Die Gemeinde hat mit ihrer Glaubwürdigkeit in der Gesellschaft oft zu kämpfen.

ein *christologisches Vorbild*: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (vgl. Joh 17,18⁴⁰⁰). Da sich also die Sendung der Gemeinde im JohEv an der Sendung Jesu durch den Vater orientiert, werden Sendungskriterien aus den entsprechenden Passagen abgeleitet (in grober Anlehnung an Bauer, Aland & Aland 1988:198; Reifler 2009:28f):

- (1) Die Sendung stellt einen universellen Auftrag dar. Es geht um das weltumspannende, rettende Handeln Gottes (Joh 3,16).⁴⁰¹ Gott denkt, wie bei der Begriffsklärung zur „Welt“ ersichtlich, ganzheitlich (Hahn 2005:678).
- (2) Die Sendung beinhaltet eine Angabe der Personengruppe (Theobald 2009:270), zu der Jesus gesandt wurde: die ganze (Menschen-)Welt (Joh 3,16; 17,18; vgl. 1,19).
- (3) Die Sendung impliziert die Angabe des Ortes: Die Welt ist Herrschaftsgebiet Satans (Joh 12,31; 16,11), aber auch Objekt der Liebe Gottes (Joh 3,16; vgl. 12,46-47).
- (4) Die Sendung schließt die Angabe des Zweckes mit ein (Joh 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 11,42; 17,3.8.21.23.25; 20,21): Das ewige Leben.
- (5) Die Sendung beinhaltet die Angabe der Motivation: Für den Heilsplan gibt es letzten Endes keinen anderen Grund als Gottes unbegreifliche Liebe zur Welt (Schnackenburg 1979a:423). In Johannes 3,16, dem Leitvers für das Sendungsmotiv Gottes, kommt mit der Wendung „so sehr...“ das Übermaß der Liebe Gottes zur Welt zum Ausdruck (Theobald 2009:271).
- (6) Die Sendung beinhaltet Verkündigung bzw. Lehre (d.h. innere Bedürfnisse/Nöte der Menschen, u.a. Joh 7,14; 8,2; 18,20; inkl. Sündenvergebung: 20,23) und Diakonie (d.h. äußere Bedürfnisse/Nöte der Menschen: Joh 9; 11; Dienst: Joh 13).
- (7) Die Sendung bedeutet auch: Den eigenen „Kulturkreis“ überwinden („Fleischwerdung Jesu“ in Joh 1,14).⁴⁰²

Werden die vorausgegangenen Aspekte der Sendungsthematik im JohEv von Seiten der Gemeinde erkannt und ernstgenommen, kann die Gemeinde wohl kaum als ein

⁴⁰⁰ Die österliche Sendung erhält somit ihre wichtigste Vorbereitung im hohepriesterlichen Gebet (Joh 17,18-19; vgl. Joh 13,20).

⁴⁰¹ Obgleich sich das Wirken Jesu überwiegend an die Juden richtet (Hahn 2005:698), spricht er selbst bereits in Joh 10,16 vom ausdehnenden Charakter der Mission.

⁴⁰² Ob darin auch politisches Interesse enthalten ist, bedarf einer eigenen Untersuchung.

„Warteraum dritter Klasse“ verstanden werden, wo Glaubende tatenlos auf ihre „Erste-Klasse-Unterkunft im Himmel“ warten. Vielmehr sollte die Gemeinde in der Welt „eine neue dynamische Gemeinschaft, gewinnend und ansprechend“ sein, mit ewiger Bedeutung für den Rettungswillen und -plan Gottes (Griffiths 1978:9).

9.3 Gemeinde: Geistbegabte Menschen

(a) Geistbegabung und Neugeburt bzw. Geburt von oben

Errettet werden bzw. „von neuem geboren werden“ (Joh 3,3) bedeutet zuallererst, den Geist zu empfangen bzw. aus dem „Geist“ geboren zu werden (Joh 3,5). All diejenigen also, die an Jesus glauben und dabei bleiben (programmatisch in Joh 1,12), können ihr Leben in der Führung des Geistes gestalten. Insbesondere Johannes 20,22 zeigt, dass Glaubende sich in einer neuen Zeit befinden, der Zeit des Geistes Gottes. Die Glaubenden sollten sich darüber bewusst sein, dass ihre veränderte Wirklichkeit zugleich Gottes- und Geistwirklichkeit ist, die ihre *Vergangenheit* (Joh 3,16f: Vergebung bzw. Befreiung), *Gegenwart* (Joh 20,21-23: Beziehung zu Gott und Dienst am Nächsten) und *Zukunft* (Joh 3,36: Herrlichkeit) bestimmt. Weil jeder Lebensabschnitt der Glaubenden in der Obhut des Geistes liegt, können sie sich geschützt und durchs Leben getragen wissen. In einer Zeit, die von Unsicherheiten und Zukunftsängsten gezeichnet ist (bspw. Wirtschaftskrisen, politische Unruhen, Katastrophen, Kriege, Medienmanipulation), können sich Glaubende angesichts dieser Tatsachen von Überwindung und Mut, Halt und Zuversicht bestimmen lassen. Deshalb sind die Abschnitte in den Kapiteln 14, 15, 16 sowie 20 für die Gemeinde als Abschnitte der Kraft und des Sieges zu verstehen (insb. Joh 16,33), und zwar des Sieges (freilich bleiben die Bedrängnisse der gegenwärtigen Zeit in dieses Bild integriert).

Dementsprechend gilt es in der Seelsorge (bspw. bei Fragen zur Sicherheit des Heils) zu betonen, dass Ausdrücke wie Sünde und Tod, Leben und Frieden nicht von einer subjektiven Gemütsverfassung abhängen (bspw. „Seelenfriede“), sondern von einer objektiven Realität der Errettung sowie der Geistgabe- und -wirkung, in die Glaubende eintreten (Joh 20,22; vgl. Joh 7,39; 14,16f.26; 15,26; 16,4-11).

(b) Geistbegabung und Gemeindebau

Über die vorausgegangene Wirkung des Heiligen Geistes im Leben des Einzelnen hinaus ist der Heilige Geist aktiv am geistlichen Bau der Gemeinde beteiligt. Aus dem JohEv lassen sich konkrete Geistwirkungen entnehmen, die den Heiligen Geist als Garant dafür präsentieren, dass die Gemeinde nach dem Weggang Jesu Christi geistlich versorgt, geschützt und geführt wird (insb. Joh 14,26; 15,26). Dabei kommen diese Wirkungen des Heiligen Geistes nicht in Form von gelegentlichen Impulsen, sondern als *wiederkehrende Erfahrung* im Alltag der Glaubenden (Joh 7,38f; 14,17.26; 15,26). Gemäß Johannes 16,13 wirkt der Geist zudem an der Welt, so dass Glaubende in eine vom Geist vorbereitete Welt gesandt sind.

Demzufolge sind die Glaubenden gefragt, sich fortwährend für die Dynamik des Geistes offenzuhalten und dieser zu folgen (d.h. gerade in einer von Sünde beherrschten Welt scheint die Führung der Gemeinde eine immense Herausforderung zu sein). Verzichten die Glaubenden darauf, lassen sie sich insbesondere die ihnen verliehene Fähigkeit, Menschen für den Glauben an Jesus zu gewinnen und damit zu retten, nehmen (d.h. „Ströme lebendigen Wassers“ sein – Joh 7,38).

(c) Geistbegabung, Sendungsauftrag und Vergebung der Sünden

Es wurde beleuchtet, dass der Gemeinde ein Sendungsauftrag in die Welt zukommt. Um die Sendungsthematik im JohEv zu vervollständigen, sollte noch auf die Bedeutsamkeit des Heiligen Geistes und seine Dynamik im *missionarischen Wirken* der Gemeinde hingewiesen werden. In Johannes 20,21-22 nämlich steht der Sendungsauftrag in direkter Verbindung mit der Geistgabe. Anders ausgedrückt gäbe es ohne ihn keine wirklich fruchtbare Mission. Den Grund dafür bringt Johannes 15,16: Der Vater sendet seinen Geist zum Zeugnis für seinen Sohn. Im Umkehrschluss ist das Zeugnis der Gemeinde ohne das vom Heiligen Geist gewirkte Zeugnis vergeblich (Scharfenberg 2006:40).

Des Weiteren geht aus Johannes 20,21-23 ausdrücklich hervor, dass der Sendungsbefehl, die Geistverleihung und die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten, zusammengehören (Hahn 2005:696). Letzteres hängt mit dem Ziel der Sendung Jesu durch den Vater zusammen: So wie Jesus von Gott in die Welt gesandt wird, um die Feindschaft aufzuheben (d.h. Sünden wegzunehmen – Joh 1,29), werden die Jünger von Jesus in diesen bedeutungsvollen Dienst eingesetzt. Dort wird ihr Zeugnis Nicht-Glaubende freimachen, wo sie in der Kraft des Heiligen

Geistes – auf der *Grundlage* des Kommens und Sterbens Jesu – die Vergebung der Sünden zusprechen können.

Resümiert bleibt festzuhalten: Das Denken und die Erfahrung der Christen sollte darauf ausgerichtet werden, (1) an die Gegenwart des Geistes zu glauben, (2) von seiner dynamischer Qualität überzeugt(er) zu sein und (3) diese – fortwährend – zu erleben. Auf diese Weise sind „Weltangst“ oder „Weltabgeschiedenheit“ – selbst in Situationen des Hasses von Seiten der Welt – für die Glaubenden keine Option. Vielmehr können sie durch die kraftvolle missionarische Aktivität des Geistes in der postmodernen Welt nachhaltige Veränderungen bewirken.

9.4 Verkündigung: Wirkungsvolles Zeugnis durch ein ausgewogenes Christus- und Gemeindebild

Das zentrale Thema des JohEv ist das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus. Johannes 3,14-17 zufolge liegt der entscheidende Inhalt dieses Offenbarungsgeschehens in der uneingeschränkten Verwirklichung des Heils. Die Sendung Jesu (inkl. Inkarnation, Werke und Worte, Kreuzigung) hat also ein entscheidendes Ziel: Die Rettung der Welt (Hahn 2005:638).⁴⁰³ Die Implikation dieses Leitgedankens für das Verhältnis der Gemeinde zur Welt ist die, dass die Sendung der Gemeinde in die Welt, die in der Analogie zur Sendung Jesu geschehen soll (v.a. Joh 17,18; 20,21), auf diese entscheidende Zielsetzung hin ausgerichtet bleibt: Die *Rettung* des nicht-glaubenden Kosmos.

Auffälligerweise richtet der Evangelist im einleitenden Abschnitt des JohEv das Augenmerk auf die himmlische Herkunft und Gottessohnschaft Jesu (Joh 1,1.14.18 u.ö.). So wird er zwar ganz und gar Mensch („Fleisch“, Joh 1,14), jedoch ohne etwas dabei an seiner Göttlichkeit einzubüßen. Es ist unverkennbar: Die Betonung der Hoheit Jesu wird zum Grundton des gesamten Evangeliums. So erleben und bezeugen die Jünger (u.a.) die Hoheit Jesu (schon) in seinem irdischen Leben, weshalb sie ihn immer wieder ehrfurchtsvoll ansprechen (u.a. Joh 13,13).⁴⁰⁴ Von daher hat Stuhlmacher recht, wenn er darauf hinweist, dass derjenige, der die Darstellung

⁴⁰³ Deshalb ist johanneische Christologie aus dem rettenden Handeln des einen Gottes zu verstehen und zu entfalten (Karrer 1998:52).

⁴⁰⁴ Dennoch erreicht dieser Titel nirgends im Neuen Testament die theologische Bedeutung wie bei Paulus: „Herr“ im Sinne von der erhöhte und in Macht eingesetzte Herrscher zur Rechten Gottes sowie Herr seiner Gemeinde (Schnackenburg 1979a:323).

Jesu im JohEv erforscht, zu dem Ergebnis kommt: Sohn Gottes ist das Leit-Prädikat für Jesus (Stuhlmacher 1998:223).⁴⁰⁵

Für die heutige Verkündigung drängt sich somit die Frage auf: Welches Bild zeichnet die Predigt vom irdischen Jesus? Vor allem in der Gegenwart, wo es vielfach darum geht, die Zuhörer einfühlsam abzuholen, geben sich manche Prediger allzu schnell damit einverstanden, bestimmte biblische Inhalte wegzulassen oder zu glätten. Bezogen auf die Göttlichkeit Jesu, kann es schnell dazu kommen, dass Jesus nur noch als Freund und Bruder verkündet wird. Man meint, diese Ausdrücke würden die Distanz zu den Zuhörern aufheben, da diese von vornherein das Signal bekämen, ein Freund (bspw.) möchte sie verstehen bzw. möchte ihnen nahe sein. Zudem könne das Publikum etwas mit diesen Ausdrücken anfangen, da diese an den Alltag der Menschen anknüpfen. Gründe wie diese sind nachvollziehbar (und stehen an sich zu dem biblischen Zeugnis nicht im Widerspruch), und doch sollte das ganze biblische Zeugnis im Fokus des Predigers stehen. Der irdische Jesus ist eben auch der, durch den Gott selbst geschaut werden kann (Joh 14,9; Karrer 1998:241). Er ist daher auch der, der das „Ich bin“ Gottes für sich beansprucht. Jesus erweist sich vom JohEv her unmissverständlich als der *Ort der Gegenwart und Wirkens Gottes*, durch den sich Gottes eschatologisches Handeln erfüllt (Schnackenburg 1979a:351).

Zu einem umfassenden Christus-Bild gehört es gemäß des JohEv auch, dass das Rettungswerk Jesu beim *Irdischen* einsetzt – nicht erst mit dem Tod – („wir sahen“ – vgl. Joh 1,14) und gilt weiter für den Auferstandenen. Das JohEv nimmt nicht allein die Sühne ins Blickfeld, sondern die ganze Wirksamkeit Jesu. In ihr wendet sich Gott den Menschen zu (Karrer 1998:185). Das letzte Ziel der Sendung und Fleischwerdung Jesu findet sich in seinem Sterben und Auferstehen (beides als Verherrlichung gedeutet).⁴⁰⁶ Deshalb ist Jesu Ausruf am Kreuz gemäß Johannes 19,30 der: „Es ist vollbracht“ (Hahn 2005:612).

Aus der Auffälligkeit, dass Jesus – um der Rettung der Welt willen – *Mensch* wird (der Welt damit Gottes entgegenkommende Liebe zeigt), ohne dabei seine *Göttlichkeit* und das entscheidende Ziel seines Kommens (die Rettung der Welt)

⁴⁰⁵ Selbstverständlich sollte dann aber auch nicht alles Gewicht auf die himmlische Herkunft und Gottessohnschaft gelegt werden (sog. „Hohe Christologie“ oder „Christologie von oben“; Schnelle 1987:34).

⁴⁰⁶ Mit dem Tod Jesu beginnt zugleich das Hinaufsteigen in die himmlische Dimension. Von dort aus wirkt der Erhöhte dann bis zu seiner Wiederkunft durch den Geist (Hahn 2005:624).

loszulassen, lässt sich für das Gemeinde-Welt-Verhältnis Folgendes ableiten. Die Gemeinde sollte ihr Verhältnis zur Welt – kraft der Geistgabe und -wirkung – zum einen so gestalten, dass sie – im Blick auf die Fleischwerdung Jesu, die für eine Anpassung an die äußeren Umstände steht – der Welt Entgegenkommen, Offenheit und Annahme signalisiert. Die geschieht, indem eine *engstmögliche* Nähe zu den Menschen geschaffen wird („wohnte unter uns“ – Joh 1,14). So ist es für die Gemeinde von großer Bedeutung, mitten unter gottfernen Menschen und für sie da zu sein, ansprechbar für sie zu sein, ihre innerlichen wie auch äußerlichen Nöte wahrzunehmen und diese stillen zu suchen.

Zum anderen zeigt sich an der Fleischwerdung Jesu aber auch, dass Anpassung nicht gleichzeitig *Profilverlust* bedeuten muss. Das bedeutet, Gnade und Wahrheit schließen sich nicht gegenseitig aus (vgl. Joh 1,14). Hätte es Jesus an Wahrheit (d.h. Echtheit/Wirklichkeit) in seinen Worten und Taten gemangelt, wären diese schlussendlich kraft- und hoffnungslos. Denn Wahrheit gehört zu Gottes Wesens- und Wirkeigenschaften (Joh 1,14). Genauso spielt es für die Verkündigung der Gemeinde (unabhängig von Form) eine erhebliche Rolle, dass sich ihr Inhalt liebevoll und wahrheitsgemäß gestaltet. Wer in der Verkündigung mit der Wirkung Gottes rechnen will, der sollte die Wahrheit nicht verwässern, beschönigen oder kleinreden.

Es geht hierbei also auf der einen Seite darum, den Aussagen des JohEv (über Jesus, Gemeinde und Welt usw.) gerecht zu werden, und auf der anderen Seite, die Gemeinde darauf vorzubereiten, mutig, profiliert und darum helfend nichtglaubenden Menschen im Gespräch, in der Verkündigung und im Handeln zu begegnen. Denn die *Lebenszusagen* Jesu – für Gegenwart und insbesondere Zukunft – zählen zu den kraft- und hoffnungsvollsten Worten für die gesamte (Menschen-)Welt (ähnlich bei Stare 2004:324). Es sind Lebenszusagen, die aus einer bestimmten Situation kommen und in diese Welt hineinsprechen und -wirken.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Zum Schluss darf jedoch nicht der Hinweis fehlen, dass sich die heutige Gemeinde nicht (einseitig) auf das Gemeinde- und Weltverhältnis des JohEv festlegen sollte. So müssen für das Gemeinde-Welt-Verhältnis auch andere neutestamentlichen Beiträge berücksichtigt werden, wie etwa die über: Nächstenliebe (Mt 22,37ff); Feindesliebe (Mt 5,43f); Leben im Geist (Rö 8,17); angemessener Umgang der Glaubenden mit Nichtglaubenden (Eph 2-4; Kol 2-3); Gaben des Geistes (Rö 12; 1Kor 12; Eph 4); Leben im Geist und Frucht des Geistes (Gal 5,1-23); Entstehung, Existenz und Wirkung der Gemeinde in der Welt (Apg) usw.

10 BIBLIOGRAPHIE

- Alter, Robert 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Back, Frances 2012. *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bae, Jae Woog 2003. Wiedergeburt im Johannesevangelium. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Evangelisch-theologische Fakultät an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.
- Bal, Mieke 1997. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 2nd edition. Toronto-London: University of Toronto Press.
- Bauckham, Richard 2001. The Audience of the Fourth Gospel, in Fortna, Robert T & Thatcher, Tom (Hg.): *Jesus in Johannine Tradition*. Louisville: Westminster John Knox Press, 101-112.
- Bauckham, Richard 2010. Is there Patristic Counter-Evidence? A Response to Margaret Mitchell, in Klink, Edward W III (Hg.): *The Audience of the Gospels: Further Conversation about the Origin and Function of the Gospels in Early Christianity*. London: T&T Clark Int., 68-110.
- Bauer, Walter, Aland, Kurt & Aland Barbara (Hg.) 1988. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 6. völlig Neubearb. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter.
- Beasley-Murray, George R. 1987. *John*. (Word Biblical Commentary 36). Dallas/Texas: Word Press.
- Beutler, Johannes 2008. Und die Finsternis hat es nicht ergriffen: Zur Deutung von Joh 1,5, in Huber, Konrad & Repschinski, Boris SJ (Hg.): *Im Geist und in der Wahrheit: Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. Münster: Aschendorf, 29-60.
- Beutler, Johannes 2012. *Neue Studien zu den johanneischen Schriften*. (Bonner biblische Beiträge 167). Göttingen: Bonn University Press bei V & R Unipress.
- Beutler, Johannes 2015. *Das Johannesevangelium: Kommentar*. Freiburg: Herder.
- Brodie, Thomas L 1993. *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach*. New York: Oxford University Press.
- Brown, Raymond E 1979. *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*. New York: Paulist Press.

- Bull, Klaus-Michael 1992. *Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung: Ein Beitrag zur Frage nach dem Ort der joh Gemeinde(n) in der Geschichte des Urchristentums*. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 24). Frankfurt: Peter Lang.
- Bultmann, Rudolf 1968. *Das Evangelium des Johannes*. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2). 10. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Busse, Ulrich 2002. *Das Johannesevangelium: Bildlichkeit, Diskurs und Ritual*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 162). Leuven: Leuven University Press.
- Carson, Donald A 1991. *The Gospel According to John*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Childs, Brevard S 1985. *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- Cullmann, Oscar 1975. *Der johanneische Kreis: Sein Platz im Spätjudentum in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Culpepper, R Alan 1975. *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*. Society of Biblical Literature Dissertation Series No.26.
- Culpepper, R Alan 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press.
- Culpepper, R Alan 1994. *John, the Son of the Zebedee: The Life of a Legend*. Columbia: South Carolina Press.
- Dietzfelbinger, Christian 1997. *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dietzfelbinger, Ernst 2008. *Interlinearübersetzung Neues Testament griechisch-deutsch*. 8. Auflage. Holzgerlingen: Hänssler.
- Dschulnigg, Peter 2002. *Jesus begegnen: Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium*. (Theologie 30). 2.Auflage. Münster: Lit-Verlag.
- Dunn, James D G 2003. *Christianity in the Making, vol.2. Jesus remembered*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Erlemann, Kurt 2017. *Fenster zum Himmel: Gleichnisse im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fee, Gordon 2005. *Der Geist Gottes und die Gemeinde: Eine Einladung Paulus ganz neu zu lesen*. Erzhausen: Leuchter Edition.

- Finnern, Sönke 2010. *Narratologie und biblische Exegese: Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 285). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frey, Jörg 1994. Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium, in Feldmeier, Reinhard & Heckel, Ulrich (Hg.). *Die Heiden: Juden, Christen und das Problem des Fremden*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 70). Tübingen: Mohr Siebeck, 228-268.
- Frey, Jörg 2000. *Die johanneische Eschatologie: Dritter Band: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 117). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frey, Jörg 2006. Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in Säger, Dieter & Mell, Ulrich (Hg.). *Paulus und Johannes: Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 198), 3-73.
- Frey, Jörg 2008. Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen. *ThLZ*, 133, 743-760.
- Frey, Jörg 2010. Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 107, 448-478.
- Frey, Jörg & Poplutz, Uta 2012. Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, in Frey, Jörg & Poplutz, Uta (Hg.). *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 1-18.
- Gnilka, Joachim 2009. *Johannesevangelium*. (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 4). 7. Auflage. Würzburg: Echter.
- Griffiths, Michael 1978. *God's Forgetful Pilgrims: Recalling the Church to Its Reasons for Being*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Guthrie, Donald 2012. Johannes, in Guthrie, Donald & Motyer, Alec J (Hg.). *Kommentar zur Bibel*. 8. Auflage. Witten: SCM R. Brockhaus, C Neues Testament 157-206.
- Haacker, Klaus 2010. *Was Jesus lehrte: Die Verkündigung Jesu – vom Vater unser aus entfaltet*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaften.
- Hahn, Ferdinand 2005. *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1. *Die Vielfalt des Neuen Testaments: Theologiegeschichte des Urchristentums*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hasitschka, Martin 2006. „Danach offenbarte sich Jesus den Jüngern noch einmal“ (Joh 21,1): Erfüllung von Verheißungen des irdischen Jesus und nach-österliche Antwort auf offene Fragen in Joh 21, in Hotze, Gerhard &

- Spiegel, Egon (Hg.). *Verantwortete Exegese: Hermeneutische Zugänge – Exegetische Studien – Systematische Reflexionen – Ökumenische Perspektiven – Praktische Konkretionen*. (Vechtaer Beiträge zur Theologie 13). Münster: LIT-Verlag, 231-243.
- Haubeck, Wilfrid & von Siebenthal, Heinrich 2007. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*. Gießen/Basel: Brunnen.
- Heckel, Ulrich 2004. Die Einheit der Kirche im Johannesevangelium und im Epheserbrief. Ein Vergleich der ekklesiologischen Strukturen, in Frey, Jörg & Schnelle, Udo (Hg.). *Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 175). Tübingen: Mohr Siebeck, 613-640.
- Heil, C 2008. Jesus aus Nazareth oder Bethlehem? Historische Tradition und ironischer Stil im Johannesevangelium, in Huber, Konrad & Repschinski, Boris (Hg.). *Im Geist und in der Wahrheit: Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. (Neutestamentliche Abhandlungen 52). Münster: Aschendorf, 109-130.
- Hengel, Martin 1993. *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hofstee, Erik 2006. *Constructing a Good Dissertation: A Practical Guide to Finishing a Master's, MBA or PhD on Schedule*. Sandton: EPE.
- Huber, Konrad & Repschinski, Boris (Hg.) 2008. *Im Geist und in der Wahrheit: Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. (Neutestamentliche Abhandlungen 52). Münster: Aschendorf.
- Karrer, Martin 1998. *Jesus Christus im Neuen Testament*. (Grundrisse zum Neuen Testament Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 11). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Käsemann, Ernst 1971. *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. 3. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Keener, Craig S 2012. *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kelhoffer, James A 2010. *Persecution, Persuasion und Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 270). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kierspel, Lars 2006. *The Jews and the World in the Fourth Gospel: Parallelism, Function, and Context*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 220). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Klink, Edward W III 2007. *The Sheep of the Fold: The Audience an Origin of the Gospel of John*. (Society for New Testament Studies Monograph Series 141). Cambridge: Cambridge University Press.
- Köstenberger, Andreas J 2004. *John*. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Baker Academic.
- Köstenberger, Andreas J 2009. *A Theology of John's Gospel and Letters: The Word, The Christ, The Son of God*. (Biblical Theology of the New Testament). Grand Rapids: Zondervan.
- Köstenberger, Andreas J 2013. *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective*. (Encountering Biblical Studies). 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Kühshelm, Roman 2008. Gericht und Rettung: Joh 12,29-33 im Kontext der „Hellenenrede“, in Huber, Konrad & Repschinski, Boris SJ (Hg.). *Im Geist und in der Wahrheit: Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. Münster: Aschendorf, 131-154.
- Kysar, Robert 1977. Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism. *Interpretation* 31, 355-366.
- Kysar, Robert 2005a. The Whence and Whither of the Johannine Community, in Donahue, John R. (Hg.): *Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown, S.S.*. Collegeville: Liturgical Press, 65-81.
- Kysar, Robert 2005b. *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel*. Waco: Baylor University Press.
- Lamb, David A 2014. *Text, Context and the Johannine Community: A Sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings*. London: Bloomsbury Publishing
- Lehmkuhler, Karsten 2006. „Komm, Heiliger Geist!“ – Person und Werk des Heiligen Geistes, in Herrmann, Christian (Hg.). *Wahrheit und Erfahrung - Themenbuch zur Systematischen Theologie: Dritter Band: Heiliger Geist, Kirche, Sakramente, Neuschöpfung*. Wuppertal: SCM R. Brockhaus.
- Martyn, Louis J 1968. *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York: Harper & Row Publishers.
- Meeks, Wayne A 1972. The Man from Heaven in Johannine Sectarianism. *JBL* 91, 44-72.
- Metzner, Rainer 2000. *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 122). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Michaels, J Ramsey 2010. *The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Moloney, Francis J 1993. *Belief in the Word: Reading the fourth Gospel, John 1-4*. Minneapolis: Fortress.
- Moloney, Francis J 1998. *The Gospel of John*. (Sacra Pagina Series 4). Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Morgenthaler, Robert 1982. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Stuttgart: Gotthelf.
- Müller, Ulrich B 1974. Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium. *Zeitschrift für Theologie und Kirche: ZThK*, 71, 31-77.
- Nestle, Eberhard, Nestle, Erwin, Aland, B. & Aland, K. (Hg.) 2012. *Novum Testamentum Graece*. 28. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Oeming, Manfred 2010. *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*. 3. Auflage. Darmstadt: WBG.
- Okure, Teresa 1989. *The Johannine Approach to Mission: A contextual Study of John 4:1-42*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 31). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Onuki, Takashi 1984. *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“*. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 56). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Öhler, Markus 2008. Der ‚Mietling‘ Petrus, in Huber, Konrad & Repschinski, Boris SJ (Hg.). *Im Geist und Wahrheit, Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. Münster: Aschendorff, 239-255.
- Popkes, Enno Edzard 2005. *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften: Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 197). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Poplutz, Uta 2012. Die Pharisäer als literarische Figurengruppe im Johannesevangelium, in Frey, Jörg & Poplutz, Uta (Hg.). *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 19-39.
- Popp, Thomas 2001. *Grammatik des Geistes: Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Reifler, Hans Ulrich 2009. *Handbuch der Missiologie: Missionarisches Handeln aus biblischer, historischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive*. 2. Auflage. Nürnberg: VTR.

- Reinhartz, Adele 1998. The Johannine Community and its Jewish Neighbors: A Reappraisal, in Segovia, Fernando F (Hg.). *What is John?: Literary and Social Readings of the Fourth Gospel*. Atlanta: Scholars Press, 111-138.
- Reinhartz, Adele 2003. Woman in the Johannine Community: An Exercise in Historical Imagination, in Levine, Amy-Jill & Blickenstaff, Marianne (Hg.). *A Feminist Companion to John*. London: Sheffield Academic Press, 14-33.
- Reinhartz, Adele 2008. Building Skyscrapers on Toothpicks: The Literary-Critical Challenge to Historical Criticism, in Thatcher, Tom & Moore, Stephen D (Hg.). *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 55-76.
- Repschinski, Boris SJ 2008. Freundschaft mit Jesus: Joh 15,12-17, in Huber, Konrad & Repschinski, Boris SJ (Hg.). *Im Geist und in der Wahrheit: Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. Münster: Aschendorf, 155-168.
- Ridderbos, Herman 1997. *The Gospel of John: A Theological Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Roloff, Jürgen 1993. *Die Kirche im Neuen Testament*. (Grundrisse zum Neuen Testament Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ruckstuhl, Eugen & Dschulnigg, Peter 1991. *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums*. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 17). Freiburg: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Saldarini, Anthony J 2001. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*. (The Biblical Resource Series). Grand Rapids: Eerdmans.
- Sasse, Herrmann 1938. κόσμος. *THWNT* 3. Stuttgart: Kohlhammer, 894-898.
- Scharfenberg, Roland 2006. Die „Herausgerufene“ – Sein und Tun der Gemeinde Jesu, in Herrmann, Christian (Hg.). *Wahrheit und Erfahrung - Themenbuch zur Systematischen Theologie: Dritter Band: Heiliger Geist, Kirche, Sakramente, Neuschöpfung*. Wuppertal: SCM R. Brockhaus, 28-43.
- Schelkle, Karl Herrmann 1968. *Theologie des Neuen Testaments*. (Ethos 3). Düsseldorf: Patmos.
- Schenke, Ludger 1992. *Das Johannesevangelium: Einführung – Text – dramatische Gestalt*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Schenke, Ludger 1998. *Johannes Kommentar*. Düsseldorf: Patmos.
- Schnackenburg, Rudolf 1979a. *Das Johannesevangelium: Erster Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1 – 4*. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4). 4. Auflage. Freiburg: Herder.
- Schnackenburg, Rudolf 1979b. *Das Johannesevangelium: Dritter Teil: Kommentar zu Kap. 13 – 21*. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4). 3. Auflage. Freiburg: Herder.
- Schnackenburg, Rudolf 1985. *Das Johannesevangelium: Zweiter Teil: Kommentar zu Kap. 5 – 12*. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4). 4. Auflage. Freiburg: Herder.
- Schnackenburg, Rudolf 1965-1984. *Das Johannesevangelium*. Teile 1-4. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4). Freiburg: Herder.
- Schnelle, Udo 1987. *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnelle, Udo 1991. Johanneische Ekklesiologie. *NTS*, 37, 37-50.
- Schnelle, Udo 2007. *Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnelle, Udo 2009. *Das Evangelium nach Johannes*. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4). 4. Auflage. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schnelle, Udo 2010. Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994-2010: Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung. *Theologische Rundschau*, 75, Nr. 3, 265-303.
- Scholtissek, Klaus 1999. Johannes auslegen I. Forschungsgeschichtliche und methodische Reflexion, in Fuchs (Hg.). *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. (Serie A, Band 24). Linz: KU, 35-84.
- Scholtissek, Klaus 1999. Johannes auslegen III. Ein Forschungsbericht, in Fuchs (Hg.). *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. (Serie A, Band 25). Linz: KU, 117-153.
- Scholtissek, Klaus 2000. Johannes auslegen II. Methodische, hermeneutische und einleitungswissenschaftliche Reflexionen, in Fuchs (Hg.). *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. (Serie A, Band 25). Linz: KU, 98-140.
- Schwank, Benedikt 1996. *Evangelium nach Johannes: Praktischer Kommentar*. St. Ottilien: Eos.
- Siebenrock, Roman A 2008. Für wen haltet ihr mich? Systematische Überlegungen zur christologischen Hermeneutik des Neuen Testaments, in Huber,

- Konrad & Repschinski, Boris SJ (Hg.). *Im Geist und in der Wahrheit: Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. Münster: Aschendorf, 449-472.
- Smith, Dwight Moody 1995. *The Theology of the Gospel of John*. (New Testament Theology). Cambridge: Cambridge University Press.
- Söding, Thomas 2000. "Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?", die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium. *New Testament Studies*, 46, 21-41.
- Staley, Jeffrey L 1991. Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Character in John 5 and 9, in Culpepper, Alan & Segovia, Fernando (Hg.). *The Fourth Gospel from a Literary Perspective*. (Semeia 53). Atlanta: Society of Biblical Literature, 55-80.
- Stare, Mira 2004. *Durch ihn leben: Die Lebensthematik in Joh 6*. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 49). Münster: Aschendorf.
- Stare, Mira 2008. „So nämlich liebte Gott die Welt...“ (Joh 3,16): Jesus und sein Freund Johannes der Täufer in Joh 3, in Huber, Konrad & Repschinski, Boris SJ (Hg.). *Im Geist und in der Wahrheit: Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. Münster: Aschendorf, 61-80.
- Steins, Georg 2007. Kanon und Anamnese: Auf dem Weg zu einer Neuen Biblischen Theologie, in Ballhorn, Egbert & Steins, Georg (Hg.). *Der Bibeldkanon in der Bibelauslegung: Methodenreflexionen und Beispielexegesen*. Stuttgart: Kohlhammer, 110-129.
- Sternberg, Meir 1987. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. (Indiana Studies in Biblical Literature). Bloomington: Indiana University Press.
- Steyne, Philip M 2004. *Schritt halten mit dem Gott der Völker: Weltmission im Alten und Neuen Testament*, Bonn: VKW.
- Stuhlmacher, Peter 1986. *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*. (Grundrisse zum Neuen Testament, Ergänzungsreihe 6). 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stuhlmacher, Peter 1998. *Biblische Theologie des Neuen Testaments II: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theobald, Florian 2015. *Teufel, Tod und Trauer: Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte*. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 109). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theobald, Michael 2002. *Herrenworte im Johannesevangelium*. (Herders Biblische Studien 34). Freiburg: Herder.

- Theobald, Michael 2009. *Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1-12: Übersetzt und erklärt von Michael Theobald*. (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Friedrich Pustet.
- Theobald, Michael 2010. *Studien zum Corpus Iohanneum*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 267). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Theobald, Michael 2012. Gastfreundschaft im Corpus Iohanneum, in Frey, Jörg & Poplutz, Uta (Hg.). *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 171-216.
- Thyen, Hartwig 2005. *Das Johannesevangelium*. (Handbuch zum Neuen Testament 6). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Van Belle, Gilbert 1994. *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 116). Leuven: Leuven University Press.
- Van Tilborg, Sjef 2005. *Das Johannes-Evangelium: Ein Kommentar für die Praxis*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Verkuyl, Johannes 1978. *Contemporary Missiology: An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing & Co.
- Wengst, Klaus 1981. *Bedrängte Gemeinde und der verherrlichte Christus: Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*. (Biblisch Theologische Studien 5). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Wengst, Klaus 1993. *Bedrängte Gemeinde und der verherrlichte Christus: Ein Versuch über das Johannesevangelium*. 4. Auflage. München: Christian-Kaiser-Verlag.
- Wengst, Klaus 2000. *Das Johannesevangelium: Erster Teilband: Kapitel 1-10*. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament: ThKNT 4). Stuttgart: Kohlhammer.
- Wengst, Klaus 2001. *Das Johannesevangelium: Zweiter Teilband: Kapitel 11-21*. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament: ThKNT 4). Stuttgart: Kohlhammer.
- Wilckens, Ulrich 2000. *Das Evangelium nach Johannes*. (Das Neue Testament Deutsch 4). 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilckens, Ulrich 2003. *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde: Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften*. (Forschungen Zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zimmermann, Ruben 2003. Du wirst noch Größeres sehen (Joh 1,50): Zur Ästhetik und Hermeneutik der Christusbilder im Johannesevangelium – Eine

Skizze, in Frey, Jörg, Rohls, Jan & Zimmermann, Ruben (Hg.). *Metaphorik und Christologie*. (Theologische Bibliothek Töpelmann). Berlin: Walter de Gruyter, 93-110.

Zimmermann, Ruben 2004. *Christologie der Bilder im Johannesevangelium: Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 171). Tübingen: Mohr Siebeck.

Zimmermann, Ruben 2012. Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11, in Frey, Jörg & Poplutz, Uta (Hg.). *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 133-170.

Zingg, Edith 2006. *Das Reden von Gott als ‚Vater‘ im Johannes-Evangelium*. (Herders Biblische Studien 48). Freiburg: Herder.

Zumstein Jean 1996, Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt. *Verkündigung und Forschung* 41, März 1996, 5-27.

11 ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

bspw.	beispielsweise
bzgl.	bezüglich
bzw.	beziehungsweise
ders.	derselbe
d.i.	das ist
ebd.	ebenda
f	folgende
ff	fortfolgende
i.A.	in Anlehnung
inkl.	inklusive
insb.	insbesondere
Jmds.	Jemandes
Jmdm.	Jemandem
Johannes d. T.	Johannes der Täufer
JohEv	Johannesevangelium
Pfr.	Pfarrer
sog.	sogenannt
soz.	sozusagen
u.a.	unter anderem
u.ö.	und öfter
usw.	und so weiter
uvm.	und viele mehr
v.a.	vor allem
vgl.	vergleiche
zzgl.	zuzüglich